د. أحد قراملكي

قضايا إسلامية معاصرة

الهندسة المعرفية للكلام الجديد

ترجمة: حيدر نجف وحسن العمري

مراجعة: عبد الجبار الرفاعي





الهندسة المعرفية للكلام الجديد

الطبعة الأولى

١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م



هاتف: ٥٥٠٤٨٧/ ٠١ - ٨٩٦٣٢٩/ ٠٣ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٥/٢٨٦ غبيري - بيروت - لبنان
Tel.:03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199- P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

قضايا إسلامية معاصرة

الهندسة المعرفية للكلام الجديد

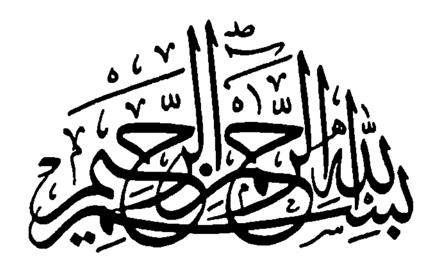
د. أحد قراملكي

ترجمـة: حيدر نجف وحسن العمري

مراجعة: عبد الجبار الرفاعي



للطباعة والنشر والتوزيع


بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد

ليس لعلم الكلام الجديد في أوساطنا العلمية ومراكز الأبحاث والتعليم لدينا سابقة تاريخية مهمة. ورغم أن أشخاصاً من طراز شبلي النعماني (١٢٧٣-١٣٣٢ هـ) والشهيد مرتضى المطهري (١٩١٩-١٩٧٩م) تحدثوا عن الكلام الجديد وضرورة الاهتمام به، كما تناول محمداقبال(١٢٨٩-١٣٥٧هـ) موضوع التحول في الإلهيات وإحياء الفكر الديني، غير أن الاهتمام بالموضوعات الكلامية الجديدة ضمن المقررات الدراسية في الحوزة العلمية والجامعة بوصفه منعطفاً في تحول الفكر الكلامي المعاصر، بدأ بعد الثورة الثقافية في الثمانينات. وقد حظيت الموضوعات التي عرفت بالمسائل الكلامية الجديدة بإقبال واسع منذ أواسط تلك الفترة.[1]

أخذ طلاب الإلهيات والعلوم الإسلامية في مراحل البكلوريوس والماجستير يلمّون بعلم الكلام الجديد، ويتناولون موضوعاته بالبحث والدراسة في رسائل التخرج. ونجد اليوم أن مختلف موضوعات الكلام الجديد تطرح في الدوريات والندوات شهرياً.

غالباً ما يتمّ تناول الموضوعات الكلامية الجديدة دون اهتمام كافٍ بالهوية المعرفية للكلام الجديد، ومع انّ التعرف على العلوم بشكل عملي **(at work)** يمكنه أن يؤدي إلى استيعاب أبعادها المختلفة وفق المعطيات المتعارفة في فلسفة العلم، وعبر تناول مسائلها ومعالجتها، إلاّ أن الخوض في المسائل الكلامية الجديدة يستتبع

مشاكل منهجية متعدّدة، فيما إذا تمّ اهمال الهيكلية المعرفية لهذا العلم، فحين لا يمتلك المرء تصوراً واضحاً للأبعاد المختلفة في الكلام الجديد فإنه سيتناول موضوعات هذا العلم بنحو يجعله كمن يلقي بنفسه في البحر ليتعلم العوم، بينما هو لا يمتلك أي تصوّر مسبق حول ذلك البحر.

ليس هناك خيار سوى الإلمام الإجمالي بالكلام الجديد قبل الخوض في موضوعاته، لأجل التخلص من المشاكل المنهجية، وكيف يسوغ البحث في مسائل العلم حين يُتجرّد عن استيعاب منهجه ومعطياته ومبادئه وأبعاده الأخرى؟ بل إن تحديد انتماء مسألة معينة لعلمٍ ما يتوقف على تحديدنا لتعريف ذلك العلم. وفي ضوء ذلك نجد العلماء المسلمين يبتدئون كل علم بتحديد أهم جوانبه المعرفية، تحت عنوان «الرؤوس الثمانية»، ليحصل الدارس على تصور واضح حوله يقيه من الأخطاء المنهجية.

وحين نلاحظ الأعمال المختلفة الصادرة خلال الأعوام الأخيرة في موضوع الكلام الجديد على شكل مقالات أو كتب مستقلة أو ندوات، سنجد بوضوح أن ماهية هذا الموضوع لا تزال غير واضحة ليس لدى الدارسين وحسب، بل وبالنسبة إلى بعض الباحثين وعلماء الإلهيات أيضاً، فليس الكلام الجديد عند البعض سوى جملة من المسائل الكلامية الجديدة، بينما يعتقد آخرون أنه علم حديث لا علاقة له بالتراث الكلامي أساساً. وهكذا فإن كل باحث راح يعمل على أساس من تصوره الخاص حول الموضوع، دون أن يعمد أول الأمر إلى تحليل البنية المعرفية لهذا العلم.

وقد أدى ذلك إلى ظهور أخطاء عديدة في الفكر الكلامي المعاصر، ونجد أن اتجاهاً تراثياً لم يستوعب المحددات الثقافية للكلام الجديد، والمبادئ التي يقوم عليها،

أخذ يطرح القضايا الكلامية الحديثة في دائرة علم الكلام الكلاسيكي وحسب، الأمر الذي جعله يخفق في استيعاب مبادئها ومعطياتها، ويفشل في تقديم معالجات مناسبة، بينما أهمل اتجاه حداثي تراثاً كلامياً أنتج خلال خمسة عشر قرناً مضت، ويتجاهل البعض الفارق الذي يميز بين الكلام الجديد وفلسفة الدين، ويقتصر نشاط آخرين على تناول موضوعات اللاهوت المسيحي الحديث وحسب.

يتولى هذا الكتاب ومن خلال تحديد البنية المعرفية للكلام الجديد، تبيين مفهوم التجديد في الكلام، وإيضاح العلاقة بين الكلام الجديد والكلام الكلاسيكي. ولا شك أن ذلك مما يتوقّف عليه التمييز بين الكلام الجديد والإلهيات المسيحية المعاصرة، وفلسفة الدين، والمعطيات الأخرى لأبحاث الدين.

ويمكن تناول الهوية المعرفية للكلام الجديد عبر قضيتين هما: ما هو علم الكلام؟ وماذا يعني التجديد فيه؟ وعلى أساس هذين السؤالين يتحرك البحث حول البنية المعرفية لهذا العلم في حقلين أساسيين.

و من خلال تسليط الضوء على جملة من المشاكل المنهجية في الفكر الكلامي المعاصر، تتضح الفجوة القائمة بين الكلام المعاصر في المستوى الإثباتي والكلام الجديد (بالنحو الذي لابدّ أن يكون).

ويتولى الاستعراض الإجمالي لمجموعة من أهم المسائل الكلامية الجديدة، كالعلاقة بين العلم والدين، والإيمان والوحي والتجربة الدينية، ولغة الدين، والدين والدنيا، تحديد بنية المسائل الكلامية المعاصرة.

ويتولى الموضوع الذي جاء في القسم الثالث من الكتاب بحث واحدة من النظريات النفسية المهمة في تحليل أسباب النزوع إلى الدين وتبعاته، وهو يقدم

بذلك نموذجاً لمنهج تلك الموضوعات الكلامية والمعطيات التي تقوم عليها أسس التحليل فيها، بغية التعريف بحدود التحليلات الكلامية الجديدة عملياً.

وبالرغم من أن منهجية الكلام الجديد من أبرز قضاياه التي يتعين درسها، إلاّ إنني اختصرت المقال بشأنها في هذا الكتاب لتفصيلي مناقشتها في كتاب آخر أسميته(مناهج الدراسات الدينية).

د. أحد فرامرز قراملكي

جامعة طهران - ربيع ١٩٩٩م

شكر وتقدير:

تشكرمجلة قضايا اسلامية معاصرة الأخ الدكتور أحد قراملكي على تفضله بالإذن لها بترجمة هذا الكتاب ونشره في سلسلة كتاب قضايا اسلامية معاصرة .

كما تشكر الأخ الاستاذ حسن العمري على ترجمة القسم الأول، والأخ الأستاذ حيدر نجف على ترجمة القسمين الثاني والثالث من الكتاب.

مع خالص الامتنان للأخ الشيخ شفيق جرادي مدير المعهد الاسلامي للمعارف الحكمية في بيروت على تعاونه الكريم في تغطية مكافأة ترجمة القسم الأول من الكتاب.

عبد الجبار الرفاعي

القسم الأول

ماهية علم الكلام

الفصل الأول

مدخل منهجي

تقتضي منهجية البحث أن أوضح المنهج والطريقة التي اتبعتها في دراسة هوية علم الكلام الجديد؛ لتكون الخطوة الأولى في ذلك تبيان موضوع الدراسة، فالمقصود من الهندسة المعرفية للكلام الجديد هو أن يتم ترسيم أضلاعه بشكل يمتاز بها عن أضلاع الكلام التقليدي؛ حيث أن تعبير «الهندسة المعرفية» يرمي إلى التأكيد على عدم حصر تجدُّد الكلام بالمسائل التي تُعتبر أحد أضلاعه المعرفية، بل للتدليل على كلية الكلام بوصفه نظاماً معرفياً.

وتُعدُّ أهم الأضلاع المعرفية لعلم ما في: الموضوع، الغاية، المسائل، اللغة، المنهج، ومبادئ ذلك العلم. فهل يُعتَبَرُ الكلام الجديد من حيث الأضلاع المعرفية متميزاً عن الكلام التقليدي؟

أما الخطوة الثانية، فهي تحديد المجال المعرفي للمسألة، فالتساؤل عن علم الكلام وقابليته للتجدد ليس مسألة كلامية، بل بحث ما وراء الكلام يتعهد بالإجابة عن هذا الاستفهام (**Philosophy of Kalam**). كما أنه يمكن تحليله بمبادئ ومرتكزات علم المعرفة.

الخطوة الثالثة، تحليل موضوع الدراسة إلى مسائله الرئيسة. وبذلك يصبح تحليل هوية الكلام الجديد أمراً ممكناً، بشرط القيام بالعمليتين الآتيتين:

١ – تحليل ماهية علم الكلام.

٢ – تحليل قابليته للتجدد.

والبحث في كلتا العمليتين المذكورتين يستلزم مناهجَ خاصة.

١–١) منهج البحث في ماهية علم الكلام

يمكن تحليل هوية علم الكلام باستخدام طريقين:

الأول: بحث ودراسة الفكر الكلامي عبر صيرورته وتطوراته التاريخية؛ لنتفحصَ تبلور المدارس والأنظمة الكلامية المختلفة.

الثاني: دراسة التعريفات وتحليل التصورات المتعددة حول ماهية الكلام ووضعها في إطارها التاريخي.

ويجدر التنويه إلى أن هاتين العمليتين غير منفصلتين عن بعضهما. إنَّ تصورَ أي عالِم عن ماهية الكلام هو الذي يجعل من مؤلفاته ذات نظام مترابط، الأمر الذي يؤكد أن تنوع المدارس الكلامية ينشأ من اختلاف تصور المتكلمين عن ماهية هذا العلم.

وقد اخترنا في دراستنا المنحى الثاني لمعالجة مسألة البحث في ماهية علم الكلام. ولاتخاذ هذا الطريق بالإضافة إلى السهولة المتحققة تاريخياً على تصوّر المتكلمين عن ماهية الكلام إحدى هذه المسوِّغات.

أما المسوِّغ الثالث فهو أن التساؤل عن ماهية الكلام لم يُطرَح من قِبَل المتكلمين فقط، بل تناوله الفلاسفة، ومؤرخو العلم، ونُقَّاد الكلام.

ومنهجنا الذي اخترناه منهج تاريخي مُقارَن. والمقصود من النظرة التاريخية هنا هو معرفة السلف على ضوء الخَلَف، وفهم كل رؤية في نطاق امتدادها الزمني ومن خلال وضعها في سياق التطور التاريخي لمجموع الرؤى. وهكذا منهج يُتيح للباحث مقارنةَ الرؤى مع أغيارها، ونظائرها، ومقتضيات كل منها.

ويطوي البحث التاريخي المقارَن لماهية علم الكلام سبع مراحل لبلوغ مرامه:

المرحلة الأولى، استقصاء آراء العلماء المسلمين في المسألة:

إنّ اختيار الآراء لا يتم بدون ملاك مُحدَّد، بل يُشكّل كلٌّ من الموقف التاريخي للعلماء، والمدرسة الفلسفية أو الرؤية الكلامية التي تحدد موقفهم من الكلام، والأسس المعرفية والمتطلبات المنطقية لرؤاهم، ملاكاً رئيساً في اختيار الآراء. وتُعدُّ شمولية الإستقصاء شرطاً منهجياً ضرورياً؛ الأمر الذي يُحتِّمُ أن تكون الآراء المستَخْلَصة بنسبة تمكّن أولاً من طرح أهم الرؤى في كل قرن من تاريخ الفكر الإسلامي، وثانياً استخلاص آراء المدارس الكلامية الرئيسة (الشيعة، المعتزلة، الأشاعرة، الماتريدية، و..)، ورؤيةالفلاسفة، والتفكيكيين[٢]، ومؤرخي العلم؛ ولهذا السبب تمّ التركيز على إدراج الحدّ الأعلى من الآراء، فقد عُرِضَت رؤى اثنين وعشرين مفكراً.

المرحلة الثانية، مراعاة التسلسل التاريخي في عرض الآراء المستقصاة:

إن للتسلسل التاريخي أهمية كبرى في فهم تطورها التاريخي. وعلى الرغم من أن عرض الآراء بتسلسلٍ تاريخي دقيق وبسبب وجود الإبهامات الكثيرة في النقول

والإحالات وهو أمرٌ لا يخلو من صعوبة، إلاّ أنه، وبسبب أهمية التسلسل التاريخي، رُوعيَ ذلك ما أمكن وبشكلٍ مُوثّق.

المرحلة الثالثة، وضع اليد على مواضع الاختلاف والاتفاق الفعلية:

إن مقارنة رؤية الخَلَف مع رؤية السلف تعكس لنا التغاير والتناظر بين هذه الرؤى، على أن نذهَبَ أبعد من النظرة الظاهرية السطحية لنغورَ في عمق وجوهر الاختلاف والإتفاق. ويقتضي سبر الأغوار هذا تجاوز الطرائق المباشرة للعبور إلى الأُسئلة الباعثة على طرح وإثارة هذه الآراء؛ لتتمِّ بذلك عملية حفر معرفي تتضح من خلالها حقيقة الموقف الكلامي تاريخياً؛ لنتمكّن من مقارنة مقتضيات، وأُسس ومرتكزات، ومنهج البحث في كل منها. وفي هذا المضمار لابدَّ من التأكيد على أنَّ عدم انسجام اللغة والغموض في المفاهيم يُفضي بنا لأن نتصور رؤيتين مختلفتين تماماً رؤية واحدة، أو أن ننظر إلى رؤيتين متطابقتين كرؤيتين مختلفتين.

المرحلة الرابعة، تبويب الآراء المستخلَصة بحسب مواضع الاختلاف والإتفاق الفعلية:

يمكن إرجاع التعريفات المتعدّدة لعلم الكلام وبحسب مواضع اختلافها واتفاقها إلى عدة تصورات رئيسة وشاملة. وبذلك تتجلّى الأهمية المنهجية لعملية التبويب هذه، فقد قدَّم الذين تناولوا بالبحث آراء القدماء في ماهية الكلام تقسيمات مختلفة. وعلى الرغم من أن التحقيق الذي بين أيدينا يستند إلى تقسيم خاص

لتعريفات هذا العلم، إلا أن وقفة تأمل في تقسيم القدماء تُعَدُّ خطوة ضرورية لفهم أعمق لتفسيرهم للكلام.

المرحلة الخامسة، تقديم قراءة تفسيرية تاريخية للتصورات الرئيسة عن ماهية علم الكلام:

والمقصود من هذه القراءة التفسيرية، تبيين علل أو أسباب ظهور وتبلور التصورات الرئيسة لدى العلماء؛ أما المقصود من تاريخية هذه القراءة فهو الوصول إلى علل بروز هذه التصورات في تلك السياقات التاريخية. إن القراءة التفسيرية التاريخية لا تقوم فقط برسم منحنى النمو والتطور التاريخي للتصورات الرئيسة عن ماهية الكلام، بل تُجلي أيضاً الأضلاع المختلفة للكلام، كما تُمهِّد الطريق لإعادة صياغة التصورات المطروحة، واتخاذ موقف واقعي وشامل في تحليل الهندسة المعرفية لعلم الكلام.

المرحلة السادسة، الدراسة المقارَنة للتصورات الرئيسة:

إنّ التحليل المنطقي لكل من هذه التصورات، ونقد وتقييم التعريفات المندرجة تحت كل منها، والإلتفات إلى مواضع القوة، والتنقيب عن مواضع الضعف، يُعَدُّ شرطاً ضرورياً للتوصل إلى نظرية واقعية في تعريف علم الكلام.

المرحلة السابعة، تقديم تصور جامع عن هوية الكلام المعرفية:

ولعلّ هذا التصور مَعْنيٌّ بالإجابة عن التساؤل التالي: هل يمكن الوصول إلى تعريف للكلام، بحيث يمكن، أولاً: إرجاع التصورات الرئيسة والمتداولة عن علم الكلام لدى القدماء إليه؟ وثانياً: أن يُغطّي البحوث الكلامية السائدة في الفكر الكلامي تاريخياً؟ وثالثاً: أن يصبح قاسماً مشتركاً بين الكلام التقليدي والكلام الجديد؟

٢-١) منهج البحث في تجدّد الكلام

يرتهن تحليل قابلية علم الكلام للتجدّد بالإجابة عن استفهامين:

السؤال عن مُتَعلّق التجدّد، والاستفهام عن مفهوم التجدّد. ويتطلب إنجاز هذه العملية مرحلتين:

المرحلة الأولى، دراسة المتغير الجوهري في عملية التجدّد:

أي ما هو المقصود من الكلام الجديد في الحقيقة؟ هل طرأ التجدّد على أحد أضلاع الكلام، أم أن هوية علم الكلام هي التي أصبحت جديدة؟ هل المقصود من الكلام الجديد المسائل الكلامية الجديدة أم المقصود من ذلك تجدد منهج ولغة الكلام؟

المرحلة الثانية، تحليل مفهوم التجدُّد:

فما هو المقصود من قابلية علم الكلام للتجدّد؟ على سبيل المثال إذا ادّعى شخصٌ ما أن الكلام الجديد ليس إلاّ المسائل الكلامية الجديدة، فبناءً على هذا الادعاء ماذا يعني مفهوم التجدد؟ وماذا يعني تجدّد مسألة ما؟

التجدُّد في العلوم له معنيان مختلفان وبالطبع مترابطان، فأحياناً يُطرح التجدّد بصفته خاصية عامةً للعلوم؛ فكل علم متجدّد عبر صيرورته التاريخية ولأنه في تكاملٍ مستمر، وأحياناً أخرى تتصف بعض العلوم بمعنًى خاص لقابلية التجدّد. ولقد أثار عدم تمايز مفهومي التجدّد هذين خلافات كثيرة دونما أي جدوى.

إنّ أيَّ قراءة تفسيرية تاريخية لتجدُّد الكلام مرهونة بمعرفة الخلفيات المعرفية وما وراء المعرفية للدراسات الدينية الحديثة، والتي طُرحت بعد منتصف القرن التاسع عشر، وطالت حقولاً عدة. ويكتسب تحديد مكانة الكلام الجديد في الدراسات الدينية الحديثة، وتمايزها عن بقية حقولها أهمية بالغة في هذا البحث.

الفصل الثاني

آراء العلماء في تعريف علم الكلام

قدّم العلماء المسلمون تعريفات متعددة في بيانهم لماهية علم الكلام. وقد اصطبغ كلٌّ منها بلون صناعة صاحبه أو منظومته الفكرية التي ينتمي إليها. وستُعرَض في هذا الفصل أكثر من عشرين رؤية لفلاسفة، ومؤرخين، ومتكلمين، وسلفيين، وبتسلسل تاريخي منذ القرن الثالث الهجري وحتى عصرنا الحاضر. ومن ثَمَّ نقوم بتحليل هذه الآراء في الفصول اللاحقة. ولعلَّ وقفة تأمُّل في العرض التاريخي للآراء المدرَجَة تمكن العلماء من ملاحظة التحول والتطور التاريخي لعلم الكلام. كما أنها تكشف عن أحد الأضلاع المعرفية لهذا العلم.

١-٢) أبو نصر الفارابي (٢٦٠- ٣٣٩هـ) المعلم الثاني[٣]، ومؤسس الفلسفة الإسلامية[٤]. عَرَّف علم الكلام في إحصاء العلوم بما يلي:

«الكلام صناعةٌ يقتدر بها الإنسان على نصرة الأفعال والآراء التي صرَّح بها واضع الملّة، وتزييف كل ما خالفه من الأقاويل»[٥].

٢-٢) ابن بابويه القُمي المعروف بالشيخ الصدوق (المتوفى ٣٨١هـ) المحدث والفقيه الشيعي المعروف. يورِدُ كلاماً[٦] في رسالة الاعتقادات قالوا بناء عليه: إنَّ الشيخ الصدوق يعتبر وظيفة المتكلم «الرد على المخالفين بالاستعانة بكلام الله وأحاديث الرسول والأئمة، أو عن طريق تحليل مقولاتهم للردّ عليها وإبطالها»[٧]. ومن الملاحظ أنَّ هذا التعريف يأخذ بعين الإعتبار أحدَ الدورين الرئيسين اللذين وردا في تعريف الفارابي.

٣-٢) الشيخ المفيد (٣٣٦- ٤١٣هـ) من جهابذة محدثي ومتكلمي الشيعة في القرن الرابع. له كلام[٨] في تصحيح الاعتقادات - وهو شرح نقدي لرسالة الاعتقادات للشيخ الصدوق - وقد نسبوا إليه معتمدين على ذلك القول التعريف التالي لعلم الكلام: «الكلام علم ينهض بمهمَّة دحض الباطل بالاستدلال والبرهان والجدل».[٩]

ويمتاز تعريفه عن تعريف الشيخ الصدوق في المنهج المستخدم في علم الكلام؛ فمن وجهة نظره يجب تجاوز المنهج النقلي ليصبح المنهج العقلي هو أداة المتكلم.

٤ -٢) أبو حيان التوحيدي (٣١٠- ٤١٤هـ). عَرَّف الكلام في كتابه ثمرات العلوم، كما يلي: «وأما علم الكلام فإنه باب من الاعتبار في أصول الدين يدور النظر فيه على محض العقل في التحسين والتقبيح، والأصالة والتصحيح، والإيجاب والتجويز، والاقتدار، والتعديل، والتجويز، والتوحيد والتكفير. والاعتبار فيه ينقسم بين دقيق ينفرد العقل به، وبين جليل يُفزَع إلى كتاب الله تعالى فيه»[١٠].

٥ -٢) أبو جعفر محمد بن حسن الطوسي (٣٨٥- ٤٦٠هـ) وهو من علماء الشيعة الكبار ومتخصّص في فنون مختلفة. يُعرِّف الكلام في رسالة شرح العبارات المصطلحة كما يلي: «أصول الكلام هو العلم الذي يُبحَث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته والمبدأ والمعاد على قانون الشرع»[١١].

٦-٢) أبو حامد محمد الغزالي (٤٥٠- ٥٠٥هـ) مؤلف إحياء علوم الدين نسبوا إليه التعريف التالي لعلم الكلام: «علم الموجود بما هو موجود على قانون الإسلام». وهذا التعريف المنسوب للغزالي معروف عند المتأخرين لكنَّ أحداً لم يحل إلى هذا التعريف نصاً في كتبه.[١٢] ولم تواجهنا في مؤلفات الغزالي عبارة مطابقة لما

ورد سابقاً، لكن أقربَ عبارة من حيث المضمون لهذا التعريف ما جاء في كتابه المستصفى في علم الأصول: «..... فالعلم الكلي - من العلوم الدينية - هو الكلام. وسائر العلوم من الفقه وأصوله، والحديث، والتفسير علوم جزئية..... والمتكلم هو الذي ينظر في أعم الأشياء وهو الموجود».(١٣)

٢-٧) القاضي شرف الدين صاعد بن محمد البريدي الآبي من متكلمي الشيعة المشهورين في القرن السادس. يعرف الكلام في رسالة الحدود والحقائق بما يلي: «الكلام صناعة علمية بها ينظر صاحبها في تحقيق العلم بالصنع والصانع وما يجوز عليها وما لا يجوز».(١٤)

٢-٨) القاضي سراج الدين محمود الأُرموي (٥٩٤ - ٦٨٢هـ) منطقي معروف ومتكلم أشعري. يتبنّى تعريفاً قريباً من تعريف الشيخ الطوسي - دون أن يحيل إليه - : «الكلام هو الباحث عن أحوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية وأفعاله المتعلقة بأمر الدنيا والآخرة على قانون الإسلام».(١٥)

٢-٩) شمس الدين محمد السمرقندي (٦٣٨- ٨٠٤هـ) منطقي معروف ومتكلم أشعري. يتبنّى تعريفاً قريباً لتعريف الشيخ الطوسي دون أن يحيل إليه - مثل الأُرموي - وقد ورد في الصحائف في علم الكلام: «الكلام هو العلم الباحث عن ذات الله تعالى وصفاته وأحوال الممكنات في المبدأ والمعاد على قانون الإسلام»(١٦).

وبنظرة خاطفة يمكن ملاحظة الإختلاف في تعريفَي الأُرموي والسمرقندي؛ فالسمرقندي يرى أن موضوع الكلام ليس البحث عن الممكنات من حيث هيَ هيَ، بل من حيث احتياجها للواجب تعالى. وقد تبنّى كلٌّ من شمس الدين محمدبن محمود الآملي(المتوفى ٧٥٣هـ) في نفايس الفنون(١٧)، ومحمد أبو الفضل المفتي

المعروف بالمفتي حميد في قاموس البحرين[١٨] (المدون في عام ٨١٤هـ) تعريفَ السمرقندي دون إحالة إليه.

١٠-٢) قطب الدين الشيرازي (٦٣٤- ٧١١/١٦هـ) أورد في درة التاج تعريفاً مفصلاً لعلم الكلام هو: «كل ما يمكن اثباته من التعاليم الدينية بالأدلة العقلية، يُسمَّى علم أصول الدين. وتشمل [التعاليم الدينية التي هي موضوع الكلام] أربعة موضوعات:

١- معرفة ذات الله.

٢- معرفة صفاته جلَّ وعلا.

٣- معرفة أفعاله وأحواله، ودقائق وتفصيلات مخلوقاته.

٤- معرفة رسالته»[١٩].

١١-٢) العلامة الحلي (٦٤٨- ٧٢٦هـ) يمكن الاستنباط من كلامه أنه يعتبر علم الكلام طريقاً لتحصيل العلم بواجب الوجود.[٢٠]

١٢-٢) أبو الثناء شمس الدين محمود الإصفهاني (٦٧٤- ٧٤٩هـ) وهو شارح تجريد الكلام للخواجة نصير الدين الطوسي. يقول في تعريف الكلام: «علم الكلام باحث عن أمور يُعلم منها المعاد وما يتعلق به من الجنة والنار والصراط والميزان والثواب والعقاب».[٢١]

١٣-٢) القاضي عضد الدين الإيجي (٧١٠- ٧٥٦هـ) مؤلف المواقف، أحد أهم نصوص الكلام الأشعري. عرَّف الكلام بما يلي: «الكلام علم يُقتدَر معه على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشُبَه»[٢٢].

وقد اختلف شرّاح الإيجي في معنى «الإثبات» الذي ورد في تعريفه، فقد اعتبرت جماعة أنه بمعنى تحصيل المعرفة بالمعنى المتداوَل في مختلف العلوم، وفسره آخرون بمعنى الإثبات للغير بالشكل المتعارَف عليه في فن الجدل. وبحسب كل واحد من المعنيين المذكورين يتم إرجاع تعريف الإيجي إلى تصور خاص لعلم الكلام.

وقد أورد محمد بن علي التهانوي (كان حياً عام ١١٥٨هـ) من العلماء الأحناف في كشاف اصطلاحات الفنون تعريف الإيجي مع إضافة قيد «للغير» لعبارة «الإثبات». (٢٣)

١٤-٢) سعد الدين التفتازاني (٧١٢-٧٩٣هـ) شارح العقائد النسفية وكاتب وشارح المقاصد. عرف الكلام بعبارة موجزة جداً: «الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية». (٢٤)

١٥-٢) عبد الرحمن بن خلدون (٧٣٢- ٨٠٨هـ) مؤرخ القرن الثامن المشهور. عرف الكلام بما يلي: «هو علمٌ يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السَّلف وأهل السنة»(٢٥).

١٦-٢) مير سيد شريف الجرجاني (٧٤٠-٨١٦هـ) المنطقي الحاذق وشارح المواقف في كتاب التعريفات. ذكر ثلاثة تعريفات رئيسة لعلم الكلام هي:

علم يُبحَث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام.

الكلام علم باحث عن أمور يعلم منها المعاد وما يتعلق به من الجنة والنار والصراط والميزان والثواب والعقاب.

وقيل: الكلام هو العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة عن الأدلة.(٢٦)

وعلى الرغم من أن الجرجاني لم ينسب التعريفات المذكورة إلى شخصٍ ما، لكن تعريفه الأول ورد في تعريف الشيخ الطوسي والسمرقندي. أما التعريف الثاني فهو عين تعبير الإصفهاني شارح التجريد، ومن الواضح أن التعريف الثالث مُقتبَس من بيان أبي حيان التوحيدي والذي ورد بتعبير آخر في عبارة التفتازاني.

إنَّ عرض الجرجاني لثلاثة تعريفات ليس نابعاً من فراغ، بل إنَّ نظرةً متفحصة لها تقودنا إلى أنها (أي التعريفات) تعود جميعها إلى تصور واحد لعلم الكلام. وسنقوم بتناوله في الفصول اللاحقة (الفصل السادس).

٢-١٧) علاء الدين علي بن محمد القوشجي (المتوفى ٧٨٩هـ) متكلم أشعري، وشارح تجريد الإعتقاد لمؤلفه الخواجة نصير الدين الطوسي، يعتبر علم الكلام هو العلم بأحوال المبدأ والمعاد. وكأبي حيان التوحيدي يعتبر علم الكلام شاملاً للأمور التي يمكن للعقل أن يتوصل إليها وحده، ولتلك التي لا يستطيع كشفها، بل يكون محتاجاً معها إلى معلم (الوحي). وبذلك يشمل تعريفه للكلام كلاً من العقل والنقل.(٢٧)

٢-١٨) شمس الدين محمد بن أبي جمهور الإحسائي، من متكلمي الشيعة المشهورين في أواخر القرن التاسع وأوائل القرن العاشر. عرف الكلام في التحفة الكلامية بما يلي: «إنَّ الكلام الذي يجب تحصيله على كافة المكلفين هو ما اشتمل

على تصحيح العقائد الدينية وإقامة البرهان عليها كما وقع في مصنفات المشايخ المتقدمين الذين غرضهم إيصال المقاصد إلى أفهام الطالبين»[٢٨].

والجديد في تعريف ابن أبي الجمهور تعبير «تصحيح العقائد الدينية» والذي سيطاله البحث بالتفصيل في الفصول القادمة.

٢-١٩) عبد الرزاق اللاهيجي (المتوفى ١٠٧٢/٥٠هـ) من أعلام متكلمي الشيعة في القرن الحادي عشر. يعرِّف الكلام في شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام: «والأولى أن يُقال: الكلام صناعة نظرية يُقتدَرُ بها على إثبات العقائد الدينية»[٢٩]. كما أن تعبير اللاهيجي في گوهرمراد جدير بالالتفات أيضاً: «... وهذا القسم من الكلام، يعني تحصيل المعارف بالدليل منتهيةً إلى قول المعصوم. كلامٌ موصلٌ إلى الصواب. وهو مشترك مع نهج الفلسفة في إفادة اليقين»[٣٠].

٢-٢٠) الميرزا مهدي الاشتياني (١٢٦٧-١٣٣١هـ): «المراد الأصلي من علم الكلام هو حفظ العقائد الأصلية والأركان العامة للشريعة»[٣١].

٢-٢١) الأستاذ مرتضى المطهري (١٩١٩-١٩٧٩م) وهو أحد أبرز العلماء والمفكرين المعاصرين في ايران، عَرَّف علم الكلام بما يلي: «يكفي أن نقول في تعريف علم الكلام الإسلامي بأنه العلم الذي يبحث في أصول الدين الإسلامي، ليتمّ تحديد ما هو من أصول الدين وما ليس منها، وكيف وبأي دليل يتمّ إثبات ذلك، ومن ثمّ يأخذ على عاتقه تقديم الإجابات الشافية للشكوك والشبهات الواردة على هذه الأصول»[٣٢].

إن وضع قيد «الإسلامي» في المعرِّف والمعرَّف لا يخلو من دقة، وسيتم التطرق إلى ذلك في الفصول اللاحقة.

٢٢-٢) وقد أدلى بعض المعاصرين بدلوهم في تعريف الكلام فقالوا: «الكلام علم يقدم قراءات تفسيرية للإيمان الذي جاء به الوحي المحمدي»[٣٣].

ومن الملاحظ أن هذا التعريف يتفاوت جذرياً مع التعريفات الشائعة عند القدماء؛ فهو يرتكز إلى الخلفيات التاريخية والأسس المعرفية الجديدة.

مواضع اتفاق واختلاف التعريفات:

تتفق وتختلف التعريفات السابقة في مواضع رئيسة، فقد عرّف بعضهم الكلام بموضوعه، وآخرون بغايته. وحصرت مجموعة الكلام بوظيفة واحدة، بينما توقعت أخرى من علم الكلام إنجاز وظائف عدة. كما حصر رهطٌ من المتكلمين الكلام بالجانب العقلي بينما عرَّف آخرون الكلام شاملاً العقل والنقل. وقد خصَّص بعضهم الكلام بالبحث في الدين الإسلامي، بينما لم يضمِّن غيرهم هذا القيد في تعريفه للكلام. وقد كانت بعض التعريفات ثمرةً لمنهج خاص في الكلام، في الوقت الذي أغفلت تعريفات أخرى هذه المسألة.

إنَّ مواضع الاختلاف والاتفاق لا تشمل فقط التصور الذهني للعلماء عن ماهية علم الكلام، بل تتعداه لتشمل الأنظمة الكلامية أيضاً، فعلى سبيل المثال لا الحصر، يتشابه ويختلف الإنتاج الكلامي للشيخ الطوسي عن إنتاج التفتازاني الكلامي بالقدر إياه الذي يتشابه ويختلف فيه تصور كليهما عن ماهية علم الكلام.

التصوران الرئيسان لعلم الكلام

١-٣) تقسيم تعريفات علم الكلام

يمكن إرجاع التعريفات سابقة الذكر في ماهية علم الكلام إلى عدة تعريفات رئيسة، كما قام بذلك أكثر الذين بحثوا في ماهية هذا العلم عند القدماء، فالبعض قسم التعريفات المختلفة لعلم الكلام إلى تصورين رئيسين: التعريف حسب الموضوع، والتعريف حسب الغاية.

بينما قام آخرون بإرجاعه وتقسيمه إلى تصورين رئيسين آخرين: تصور يعتبر الكلام بمثابة علم مولّد للمعرفة، وتصور آخر يُنظر إليه كعلم مستهلك للمعرفة[٣٤].

وفريق آخر يجعل أساس التقسيم كلا من الهوية الدفاعية والهوية المعرفية[٣٥].

ونَحَتْ جماعة منحىً آخرَ في التقسيم مُقدِّمةً تقسيماً ثنائياً للكلام: الكلام العقلي، والكلام النقلي.

ومن التقسيمات التي لها رواج التقسيم على أساس الزمان، وعلى الرغم من الإبهام والإجمال الذي يكتنف هذه الطريقة، إلاّ أنها عُدَّت من أبسط الطرق في التقسيم؛ فعلى سبيل المثال يُرجِع كل من التفتازاني (القرن السابع)، واللاهيجي (القرن الحادي عشر) التعريفات المختلفة لعلم الكلام إلى تصورين رئيسين: كلام المتقدمين، وكلام المتأخرين. لكنَّ عرض اللاهيجي والتفتازاني وبالرغم من الاشتراك في العنوان فإنّه لا يقدم توصيفاً واحداً لماهية علم الكلام عند المتقدمين

والمتأخرين، فالتفتازاني مهتم بالكلام الأشعري، في الوقت الذي يقدم اللاهيجي عرضاً تاريخياً كلياً لمسيرة الكلام الإسلامي.

إن الدراسة المقارَنة لتقسيم التعريفات لدى كلٍّ من التفتازاني واللاهيجي تشكل إضاءةً هامة في تحليل الهوية المعرفية لعلم الكلام وفهم الصيرورة التاريخية للفكر الكلامي عند السلف، ولهذا السبب سنقوم باستعراض ودراسة التعريف المشترك لكلا المتكلِّمَيْن.

أ – بيان التفتازاني:

يضع التفتازاني كلام المتقدمين في إطار خلاف الأشاعرة مع الفرق الإسلامية الأخرى وخاصةً المعتزلة؛ فحسب ادعائه أن المعتزلة هم أول من وضع أُسسَ مخالفة ظاهر الكتاب والسنّة وعقائد جمهور الصحابة. وتأسيساً على رؤية التفتازاني يمكن إدراج تعريف ابن خلدون لعلم الكلام (١٥-٢) تحت تعريف المتقدمين.

أما كلام المتأخرين من وجهة نظر التفتازاني، فهو العلم الذي يتناول المسائل الخلافية بين المتكلمين والفلاسفة، فقد تشكّلت آراء الفلاسفة من خلال ترجمة النصوص الفلسفية التاريخية إلى اللغة العربية، وتصاعد موج العقلانية والمدرسة اليونانية في العالم الإسلامي. ولقد دفعت شبهةُ تعارض الأفكار الفلسفية مع التعاليم الدينية وخطرُ تلفيق الفكر الديني مع آراء الفلاسفة المتكلمينَ للتعرض للفلاسفة بالنقد والتقييم. وهكذا استحال كلام المتأخرين إلى مزيج من الطبيعيات، والرياضيات، والإلهيات. وبذلك اتخذ شكلاً فلسفياً كان من العسير معه التمييز بينه وبين الفلسفة، لولا تضمنه بعض الآيات والأحاديث.[٣٦]

يُعتبَرُ كل من كلام المتقدمين والمتأخرين حسب تقسيم التفتازاني مشتركَيْنِ من حيث الهوية الدفاعية واشتمال كلٍّ منهما على نقد آراء المناهضين للفكر الديني. ويعود الاختلاف فقط إلى طبيعة أفكار الخصم والمنافس؛ فكلام المتقدمين كان ينهض بمهمة نقد الفرق الأخرى داخل إطار الفكر الإسلامي، بينما لعبَ كلام المتأخرين دورَ نقد ودحض الأفكار الوافدة إلى المجتمع الديني من خارجه.

يلتفت التفتازاني إلى ملاحظة منهجية في هذا المضمار وهي أن هذا الإختلاف يقتضي اختلافاً في المسائل والمناهج ومختلف الأضلاع المعرفية، وبالتالي يُبلور نظامين كلاميين مختلفين.

ب - بيان اللاهيجي:

إنّ ما يصطلح اللاهيجي على تسميته بكلام المتقدمين والمتأخرين ليس الشيء نفسه ما ورد عند التفتازاني، فيمكن القول: ان اللاهيجي - ومن خلال تفسيره للتطور والصيرورة التاريخية للفكر الكلامي في الثقافة الإسلامية - كشف عن حقيقة مفادها أنه كان لدى علماء السلف تصوران متغايران بالكل من حيث الهندسة المعرفية لعلم الكلام. ولأهمية بيان اللاهيجي سنستعرضه بالتفصيل.

«أما علم الكلام فَيُرَدُّ تقسيمه إلى اعتبارين: الأول كلام القدماء، والثاني كلام المتأخرين. أما كلام القدماء فهو صناعة مبنية على المقدمات المسلّمة والمشهورة المتواضَع عليها بين أهل الشرائع، سواء أفضت إلى البديهيات أم لم تُفضِ. و لم تكن هذه الصناعة مشتركة مع الفلسفة؛ لا من حيث الموضوع ولا الأدلة [المنهج] ولا الفائدة [الغاية]. فموضوع الفلسفة هو الأعيان وليس الأوضاع [الاعتقادات]،

وأدلتها مركبة من اليقينيات التي تفضي إلى البديهيات... وفائدتها حصول المعرفة وكمال القوة النظرية وليس المحافظة على الأوضاع.

كان ما سردناه هو قصة انطلاقة الكلام بين أهل الإسلام. وشيئاً فشيئاً أضافوا إلى الكلام ولم يكتفوا بمجرد المحافظة على الأوضاع، فبدأوا بتحرير وتقرير الأدلة على الأصول والقواعد الدينية.... وجعلوا من هذا المسلك طريقةً لتحصيل المعرفة، بل حصروا طريقة تحصيل [المعرفة] في هذا المسلك. بينما يتقاسم كلام المتأخرين الفلسفةَ في الموضوع والغاية، ويخالفها في مبادئ ومقدمات الأدلة والأقيسة، فقالوا في تعريف كلام المتأخرين انه العلم بأحوال الموجودات على نهج قوانين الإسلام»[٣٧].

يمكن اعتبار تقسيم اللاهيجي بمثابة إعادة صياغة لتقسيم التفتازاني، لكن حسبَ بيان اللاهيجي وخلافاً لبيان التفتازاني فإن الكلام عند القدماء يتمتع بهوية آلية دفاعية، في الوقت الذي يؤدي الكلام عند المتأخرين دوراً كدور الفلسفة في تحصيل المعرفة وكمال القوة النظرية.

وبناءً على رؤية اللاهيجي، فإن النظامين الكلاميين لَيْسا مشتركيْنِ في الغاية والهدف. وبصياغة أخرى لرؤية اللاهيجي يمكننا أن نستعرضَ تصورين مختلفين للهندسة المعرفية للكلام لدى المتكلمين التقليديين.

٢-٣) الهوية الدفاعية وهوية الانتاج المعرفي لعلم الكلام:

يحتاج تقسيم اللاهيجي إلى إعادة بناء وترميم من عدة جهات:

أولاً: تأسيس التقسيم بالإتكاء على عنصر «الزمان» يُورث غموضاً فيه؛ لأنَّ التقدّم والتأخر أمر نسبي.

ثانياً: ان ما يُعتَبر كلام متقدمين يُلحَظ كذلك عند المتأخرين بل والمعاصرين (مثل ابن خلدون (١٥-٢) وابن أبي جمهور الإحسائي (١٨-٢)، الآشتياني (٢٠-٢) والأستاذ المطهري (٢١-٢)، بالمقدار الذي يُلحَظُ فيه ما يسمَّى بكلام المتأخرين عند المتقدمين، (مثل أبو حيان التوحيدي (٤-٢) والشيخ الطوسي (٥-٢)).

ثالثاً: إقامة التقسيم على عنصر الزمان لا يبرز الاختلاف والتفاوت الأساسي (التفاوت في النظام والهندسة المعرفية) بين التصورين الرئيسين لعلم الكلام.(٣٨) ولما تقدَّم فإنه لا يوفِّر غرضاً صناعياً هاماً، بينما يُعتبَر توفير غرض صناعي شرطاً هاماً في التقسيم المنطقي للأمور.

فيمكننا تقديم تقسيم اللاهيجي عبر صياغة أخرى يمكن من خلالها أن تنضوي تعريفات علم الكلام تحت تصورين رئيسين هما: الهوية الدفاعية لعلم الكلام، وهوية الانتاج المعرفي. ففي حقيقة الأمر انَّ ما اصطلح عليه اللاهيجي ب-«كلام القدماء» ما هو إلاّ التصور الدفاعي والآلي لهوية علم الكلام، والذي كان مقوِّماً لهوية الكلام عند الفارابى (١-٢) وأتباعه من المتقدمين، وابن خلدون، وابن أبي جمهور، والآشتياني، والمطهري من المتأخرين. وأنَّ ما أسماهُ «كلام المتقدمين والمعاصرين» كان في الواقع ينطوي على هوية الانتاج المعرفي لعلم الكلام، والذي يمكن أن يُلحَظَ وبتعبيرات مختلفة عند أبي حيان التوحيدي (٤-٢)، والشيخ الطوسي (٥-٢)، والغزالي (٦-٢) وعلماء القرن السابع.

تأسيساً على التصور الأول، فإن علم الكلام مسبوق بحصول المعرفة عن طريق الوحي، وخلافاً لبقية العلوم النظرية لا يقوم بتحصيل المعرفة المرتبطة بالواقعيات،

بل يُستخدَم لصيانة المعارف المستقاة من الوحي السماوي. وهنا يقوم المتكلم بخدمة المعارف السماوية؛ فيكون هدفه إثبات الأفكار الدينية والدفاع عنها مقابل الأفكار المناهضة.

أما علم الكلام في التصور الثاني فإنَّهُ يُعدُّ وسيلةً لتحصيل المعرفة وكمال العقل النظري، وكبقية العلوم النظرية يُعتبَر البحث المنهجي في تحصيل المعرفة المرتبطة بعالم الوجود جزءاً منه. والذي يميزه عن العلوم النظرية الأخرى هو استناده إلىمرجعية القرآن والوحي السماوي(٣٩).

إنَّ السببَ الذي حمل اللاهيجي على نسبِ الهوية الآلية وهوية الانتاج المعرفي وبالترتيب إلى كلام المتقدمين والمتأخرين هو شيوع التصور الآلي لعلم الكلام في بداية نشأته وتكونه؛ الأمر الذي جعل الكلام عند المتقدمين يتحول إلى فن جدل. أما تصور الانتاج المعرفي فقد طُرِحَ فيما بعد من قِبلَ أشخاص كانوا إلى حدٍ ما ذوى إتجاهٍ سلفي.

وفي الغالب يُنسَبُ ظهور التصور الثاني إلى الغزالي، وسنقوم في المباحث اللاحقة بتبيين أسبقية كلٍ من أبي حيان التوحيدي والشيخ الطوسي بطرح هذا التصور.

إنَّ تقييم التعريفات المنضوية تحت كلٍّ من التصورين: الدفاعي والانتاج المعرفي يُجلي الأضلاع المعرفية لعلم الكلام حسب كل تصور منهما.

وقبل التعرض لأي من هذه التعريفات بالنقد، فإن التفسير التاريخي لظهور وتبلور التصورين الرئيسين عن ماهية علم الكلام، وبيان أسباب مَيْل العلماء إلى أحدهما يُعدُّ شرطاً ضرورياً. والمقصود من التفسير التاريخي التحليل المنهجي لظهور

وتبلور كلا التصورين الرئيسين عند العلماء المسلمين استناداً إلى الخلفيات التاريخية الفكرية في الثقافة الإسلامية، فما الذي جعل أشخاصاً مثل الفارابي والأستاذ المطهري وبالرغم من الفاصل الزمني الكبير بينهما - أكثر من ألف سنة - يتبنَّون تصوراً واحداً - إلى حدٍّ ما - عن علم الكلام؟ وما الذي حَمَلَ الشيخ الطوسي والغزالي وبالرغم من التباين الهائل في مرجعيَّتَيْهما أن يكونا ذوي تصور متقارب لعلم الكلام؟

سيقوم الفصل اللاحق وبمنهجية تاريخية بإنجاز مهمة تناول هذه الأسئلة بالبحث والدراسة.

الفصل الرابع

قراءة تاريخية للتصورين الرئيسين لعلم الكلام

لم يُواجَه طرح ورواج الأفكار الفلسفية اليونانية في الثقافة الإسلامية بمواقف متماثلة من قِبَل العلماء، بل تراوحت هذه المواقف ما بين استقبال وإعراض، ولقد خَلّف هذا التباين في الرؤى والمواقف نتائج معرفية وما وراء معرفية كثيرة في تاريخ الإسلام.

وتُعَدُّ ازدواجية موقف العلماء فيما يرتبط بماهية علم الكلام وتوقعهم من المتكلم إحدى نتائجه على الصعيد المعرفي؛ فالأشخاص الذين قبلوا بالأفكار الفلسفية اعتبروا أن علم الوجود هو صناعة الفيلسوف، وبالتالي خصّوا المتكلمَ بمهمة الدفاع عن الأفكار الدينية. أما أولئك الذين تعاملوا مع الأفكار الفلسفية بريبة وكانوا يعتقدون أن منهجها في تحصيل المعرفة المرتبطة بحقائق الوجود ما هو إلاّ زيغ وضلال، فقد جعلوا علم الوجود من شأن المتكلم مؤكدِين بذلك على التصور الثاني (تصور الانتاج المعرفي).

وتأسيساً على ما تقدّم فإنّ دراسةَ موقف العلماء المسلمين حِيالَ الفلسفة وعلاقتها بالعلوم والمعارف الدينية تُعدُّ أحد العوامل الهامة في الفهم التاريخي لظهور وتبلور التصورين الرئيسين.

فقد تولّد عند العلماء المسلمين من جرّاء الاحتكاك بالفلسفة موقفان رئيسان يمكن ردّ الخلافات المتعدّدة إليهما، ويمكن إجمال هذين الموقفين، بنظرية وَحْدة

الحقيقة الدينية (النبوية) والحقيقة الفلسفية، ونظرية تفكيك الحقيقة الدينية (النبوية) عن الحقيقة الفلسفية.

تُعدُّ النظرية الأولى بمثابة الأساس لتصور القدماء عن علم الكلام (الهوية الدفاعية)، كما أنَّ النظرية الثانية تَسبَّبت بتبلور تصور المتأخرين (هوية الانتاج المعرفي).

١-٤) نظرية وحدة الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية

يعود التصور الدفاعي لعلم الكلام إلى الفارابي وأتباعه، حيث يمثل الفارابي مدرسةً فلسفية خاصةً في الثقافة الإسلامية، والتي ظهرت على يد الكندي (١٨٥-٢٦٠هـ)، وبلغت ذروتها على يد ابن سينا (٣٧٠- ٤٢٨هـ)؛ إنها المدرسة المشائية التي أسسها أرسطو المعلم الأول في الثقافة اليونانية، وقياساً عليه سُمِّيَ الفارابي المعلم الثاني ومؤسس الفلسفة الإسلامية من قِبَلِ مؤرخي الفلسفة، غيرَ أنه يمكن إعتبار هذه المدرسة الفلسفية متلونةً بلون الإفلاطونية الجديدة في مدرسة الإسكندرية، وقد كانت إحدى مسائلها الرئيسة في الثقافة الإسلامية العلاقة بين الدين والفلسفة (وفي تعبير بعضهم العلاقة بين الوحي والعقل).

إنَّ الإجابات التي قُدِّمت من قِبَل هذه المدرسة على سؤال العلاقة بين الدين والفلسفة وعلى رغم التعبيرات المختلفة تتكئ على نظرية واحدة هي نظرية وحدة الحقيقة الدينية (النبوية) والحقيقة الفلسفية.

يمكن على ضوء نظرية الفلاسفة فيما يتعلّق بوحدة الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية تفسير نضج وتبلور التصورين الرئيسين عن علم الكلام لدى القدماء، فالمراد من الحقيقة في هذه النظرية هو نفس الأمر، أي مُتعلّق أخبار الأنبياء وتعاليم

الفلاسفة، فوراء أخبار الأنبياء وتعاليمهم ثَمَّة حقيقة يقومون بالكشف عنها، كما أنَّ تعاليم الفلاسفة تؤدي الدور نفسه، فتميط اللثام عن تلك الحقيقة.

وإذا كانَ ثمة اختلاف بين الحقيقة التي يدعو الأنبياءُ الناسَ إليها، والحقيقة التي يُعلِّمها الفلاسفةُ لهم فهو اختلاف طفيف لا يُعبأ به، فمن وجهة نظر الكندي والفارابي يعود الاختلاف بين النبي والفيلسوف إلى منهج تلقي الحقائق وطريقة تعليمها، حيث يتوصل الفلاسفة إلى الحقيقة عن طريق التحصيل المنهجي والمنتظم، أي عن طريق التفكير، والذي يُطلَق عليه في اصطلاح البرهان «التعليم والتعلّم الذهني»، أو بتعبير آخر عن طريق الإستكمال التدريجي لقوة العقل النظري، فالإنسان حين ولادته يتمتع بالعقل الهيولائي فتكون عنده قابلية الإدراك الحسي، وعن طريق هذا الإدراك يصل إلى ما يُسمَّى ب-«العقل بالملكة»، فيصبح قادراً على إدراك المعقولات البديهية، ثم يصل بوسيلة التفكير المنهجي والمنطقي (الترتيب المنضبط للمعلومات السابقة) إلى مرتبة العقل بالفعل، ليدرك بذلك المعقولات النظرية، ثم يتوصل عن طريق تحصيل ملكة التفكير البرهاني إلى درجة العقل المستفاد، ثمَّ يُلهَمُ الحقائق العينية عن طريق الإتصال بالعقل الفعال.[٤٠] وكل من يرقى هذه المراتب يكون إنساناً فيلسوفاً.

تُعَدُّ لغة الفيلسوف في تعليم الحقائق الفلسفية لغة معقدة ومغلقة ولا يمكن فهمها بدون معرفة سابقة ببعض تعاليمها، وخطابه خطاب فني وخاص، ولذا فإن مخاطبيه ليسوا عامة الناس، وهذا التعقيد في لغته شهد به كثير من أهل صنعته، لكنهم لم يقدِّموا تفسيراً محدداً له.

ويرتكز أحد التفسيرات المطروحة إلى منهج اكتساب الحقائق لدى الفيلسوف؛ فالتعقيد في اللغة - أداة التعبير - يُرَدُّ إلى التركيب والتعقيد في منهجية اجتراحه للحقائق، ففي الإكتساب المباشر تتحصّل الحقيقة بصورة شفافة وبالتالي يتم التعبير عنها بشفافية كذلك، لكن اكتساب العقل المستفاد لحقائق العقل الفعّال، وبسبب عدم التحصيل المباشر، لا يتمتَّع بهكذا وضوح وشفافية.

وبناءً عليه فإن تعاليم الفلاسفة حقائق مُلهَمَة من العقل الفعّال، ومنهجه في الوصول إلى هذه الحقائق منهج اكتسابي وتعليمي، وتتحصل بالتدريج وبرياضات ذهنية طويلة، ولكنها معرَّضة للعثرات، والأخطاء الكثيرة. ثم أن طريقة تعليم هذه الحقائق طريقة مدرسية تتمُّ بلغة معقدة تتطلب عقولاً مدرَّبة.

أما النبي - من وجهة نظر الفلاسفة - فيُلهَمُ عينَ حقائق العقل الفعال، ولكن بصورة مباشرة، فمنهجه في اكتساب الحقائق ليس منهجاً تعليمياً كمنهج الفلاسفة. وقد تعدّدت نظريات الفلاسفة في تفسير كيفية وصول النبي إلى الحقائق وإلهامه الحقيقة من العقل الفعّال. يرى الكندي أن ذلك يتم بمعجزة[٤١]، بينما يعتقد الفارابي أن ذلك يعود إلى قوة تخيّل النبي[٤٢]، أما ابن سينا فيفسرهابقوة الحدس[٤٣]. ومن الجدير بالذكر أن مفهوم قوة التخيل وقوة الحدس هنا يختلف عن مفهومها الشائع.

ومهما كانت طريقة اكتساب النبي لحقائق العقل الفعال، فإنَّها تبقى شهوداً متعالياً على تأملات عقل الفيلسوف النظري، ولهذا السبب فإن الحقائق التي تُلهَمُ وتوحَى للنبي تتمتع بالوضوح والجلاء، وإلى هذا الأمر يُرَدُّ الاختلاف الثاني بين النبي والفيلسوف (يعني الإختلاف في بيان التعاليم).

وينسحب هذا الوضوح على لغة النبي والتي تتسم بالصراحة، مما يجعلها مفهومةً من كافة الناس، وفي الوقت نفسه فإن تعدّد مستويات هذه اللغة وانطواءها على مكنونات، يسمح لها بمخاطبة أصحاب العقول المثقّفة أيضاً.

ترتكز نظرية وَحْدة الحقيقة النبوية والحقيقة الفلسفية إلى نظريتين سابقتين: الأولى، نظرية في تفسير الوحي. والثانية، نظرية في تعريف الهوية المعرفية للفلسفة. فبناءً على النظرية الأولى فإنّ الوحيَ مجموعةُ تعاليم نظرية ذات طابع تعليمي يقدم تفسيراً لعالم الوجود - من حيث هو هو - ، كما يبين طريق سعادة البشر الحقيقية. وتأسيساً على النظرية الثانية، فالمراد من الفلسفة حقيقتها في مقام التعريف؛ أي العلم الذي يؤدي إلى تحصيل حقائق الأمور - من حيث هيَ هيَ - ، فالفلسفة في مقام التعريف مجموعة من الإدراكات الكلية المبرهَنَة والمتطابقة مع الواقع تبين الأحكام العامة للوجود، ويمثّلُ كلٌّ من الوضوح، والصدق، والكمال خصائصها الرئيسة.

فتأسيساً على هذه النظرية تمكّنَ الفلاسفة علاوةً على حل مسألة التعارض الظاهري بين الدين والفلسفة من بَلورة تصورهم عن ماهية علم الكلام[٤٤].

وبناءً عليه فإنّ تحصيل المعرفة بحقائق الأمور عن طريق المناهج النظرية والطرائق الإكتسابية متعلّق بالفلسفة، ولذلك ليس من الصحيح أن يُتوخى هكذا هدف من علم الكلام، فعلم الكلام لدى بعض الفلاسفة مثل الفارابي مسبوق بحصول المعرفة ولا يُعَدُّ سابقاً عليها أو أداةً للوصول إليها.

يُفسَّرُ كلٌّ من التحقّق التاريخي والهوية المنطقية لعلم الكلام بناءً على مسبوقيته بوجود معرفة وحيانية؛ لأنّ علم الكلام ينطلق من المعرفة بحقائق الأمور كما يقوم

بتعليمها أصحاب الشرائع. وبناءً عليه يمكن توقّع تحصيل المعرفة بعالم الوجود من الفلسفة، والفلسفة توصِلُ إلى الحقيقة التي يخبر عنها النبي، ولذلك يزول التعارض فيما بين تعاليم الفلاسفة والأنبياء.

إنّ الأشخاص الذين انطلقوا من موقف الفارابي في تحليلهم لهوية علم الكلام وتعريفهم له، أناطوا به مهمة المحافظة على العقائد الدينية، وتنكّبوا عن الإقرار له بمسؤوليته عن تحصيل المعرفة بعالم الوجود مما أفضى إلى طرح التعريف الغائي (بحسب الغاية) لعلم الكلام بدلاً من التعريف الموضوعي (بحسب الموضوع) ليؤكّد من خلال ذلك على الهوية الآلية والدفاعية.

ولم يرَ أتباع الفارابي أي حاجة - مع وجود الفلسفة - لتحصيل المعرفة بعالم الوجود عن طريق علم الكلام، بل وعلى حدّ تعبير اللاهيجي، فإنّ «حاجة قدماء المسلمين لهذا العلم كانت لسببين: الأول، المحافظة على العقائد الشرعية من تطاول وتجاوز الجاحدين والمعاندين من بقية الملل والشرائع، وتشمل هذه الحاجة أهل الإسلام. والآخر، سعي كل فرقة من فِرَق المسلمين لإثبات أصولها وعقائدها والمحافظة عليها من المساس من قِبَل الفرق الإسلامية الأخرى، ومما لا شك فيه أن هذا السعي كان يختلف من فرقة لأخرى».(٤٥)

٢-٤) نظرية تفكيك الحقيقة الدينية (النبوية) عن الحقيقة الفلسفية:

انتحى أغلب العلماء المسلمين في سعيهم لحل إشكالية التعارض بين الفلسفة والدين مسالك أخرى غير مسلك نظرية التماثل بين المعرفة الدينية والفلسفية، فقد خالف أهل الحديث، والإخباريون، والسلفيون، وأتباع المدرسة التفكيكية من شتى الفرق الإسلامية نظرية وحدة الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية. وما يُقال عند

أتباع المدرسة التفكيكية من أنّ «الناس يتوزعون إلى صنفين: «الهادي»، و «الهابط»، وأن «العلم الصحيح» والحقيقي موجود في القرآن وصدر المعصوم، أي الإنسان الهادي، وأنّ كل كلام غير صادر عن الوحي أو حامليه - أياً كان قائله - فيُعتبَرُ كلاماً أرضياً وينتمي إلى عالم المادة والطبيعة، وكلام الطبيعة كلام ظُلمة»[٤٦]، مؤسسٌ على نفي الوحدة بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية.

ويُعتَبر أبو حامد الغزالي (٤٥٠- ٥٥٠هـ) من الرواد الذين انطلقوا من موقف سلفي مضاد لنظرية الوحدة المذكورة، وعلى أساسه قام بترسيم معالم برنامجه في إحياء علوم الدين.

ففي بداية الأمر قام بكتابة مقاصد الفلاسفة[٤٧]، ووضع فهمه لما يُسمَّى بالحقيقة الفلسفية أمام المنتقدين من أهل الفلسفة، مبيناً تصوره عن الفلسفة في مقام التحقق، حتى لا يُتهمَ بالفهم السقيم للفكر الفلسفي. ومن ثم قدَّم قراءة نقدية للفلسفة (الأفكار الفلسفية السائدة) من خلال كتابه تهافت الفلاسفة[٤٨].

يقرِّر الغزالي فكرتين هامتين في التهافت: الأولى، تناقض ما يُزعَم بأنه حقيقة فلسفية. الثانية، عدم انسجام التعاليم الفلسفية السائدة (الحقائق الفلسفية بزعم الفلاسفة) مع الأفكار الدينية، ومن ثمّ بطلان نظرية وحدة الحقيقة النبوية والحقيقة الفلسفية.

وبالرغم من تعرّض فكرتيه للنقد من قِبَل بعض الفلاسفة المتأخرين مثل ابن رشد، إلاّ أن بعضهم من ذوي الاتجاهات السلفية والتفكيكية واصلوا طريق الغزالي. فقد كتب عبدالكريم الشهرستاني (٤٦٧/٩-٥٤٨هـ) مؤلف نهاية الإقدام في علم الكلام[٤٩] كتاباً في نقد تعاليم الفلسفة سمّاه مصارعة الفلاسفة[٥٠].

وحسب ما ورد عند آغا بزرك الطهراني فإنّ كلاً من قطب الدين الراوندي (المتوفى ٥٧٣هـ)[٥١]، وعلاء الدين الطوسي (٨١٧ -٨٧٧هـ)[٥٢]، ومصلح الدين خواجه زادة (المتوفى ٨٩٣هـ)[٥٣] قد ألّفوا كتباً بالعنوان نفسه، فقد كان الهدف الرئيس لكتّاب تهافت الفلاسفة إبطال نظرية وحدة الحقيقة النبوية والحقيقة الفلسفية، وإبراز العيبين الرئيسين في تحصيل المعرفة عن طريق الفلسفة (وبالاعتماد على أدوات عقلانية محضة) أي:

١ – التناقض الداخلي في الأنظمة الفلسفية.

٢ – تعارض تعاليم الفلاسفة مع التعاليم السماوية الحقّة.

وعلى هذا يصرّح الغزالي في التهافت: «إنني لم أؤلّف هذا الكتاب إلاّ لتبيين التناقض والتهافت في كلام الفلاسفة»[٥٤]. وقد اعتبر في «المنقذ من الضلال» ومصنفاته الأخرى أن أغلب المسائل الفلسفية مبنية على تخيلات واهية. ومن وجهة نظره يمكن – على الأقل – طرح عشرين مسألة كشاهد على التعارض بين آراء الفلاسفة والأفكار الدينية. ثمّ طرح ثلاث مسائل للتدليل على كلامه، وهي: المعاد الجسماني، وعلم واجب الوجود بالجزئيات، وقدم العالم، مما حدا بالغزالي – والذي كان يُعتبر على الصعيدين النظري والعملي من أكثر علماء عصره تورّعاً عن التكفير – إلى تكفير الفلاسفة.

توحّد بين جميع التفكيكيين وعلى الرغم من تنوع مواقفهم فكرة مشتركة مفادها أن ما يطلبه الفلاسفة من الفلسفة اليونانية وتأمّلات العقل النظري سراب وليس حقيقة، ويجب استقاء علم الوجود الصحيح من الوحي؛ لأن العقل الإنساني لا يمكنه الوصول وحيداً إلى حقائق الأمور والسعادة الحقيقية.

ويُعَدُّ الإلماع إلى موقف الغزالي من علم الكلام ضرورياً للوصول إلى فهم تاريخي للتصور الثاني (الانتاج المعرفي) لعلم الكلام، فالغزالي اليائس من إمكان وصول الفلسفة إلى حقائق الوجود كان من المنتقدين الحادّين للأفكار الكلامية الرائجة في زمانه؛ لأنّ الكلام المتداوَلَ في زمانه يتصف بما يلي:

١ - كان مبنياً على الأفكار الفلسفية اليونانية.

٢ - وأنّ غايته المحافظة على الأفكار الدينية، وبالإعتماد فقط على أسلوب الجدل والمسلمات الفلسفية.

وعليه يرى الغزالي «أنّ المطالب المؤسَّسة على القرآن والروايات في علم الكلام مقبولة، وما سوى ذلك فيُعْتَبَر مجادلة مذمومة أو مشاغبة (٥٥) متناقضة»(٥٦).

ويتجلّى نقد الغزالي أكثر فأكثر لمناهج المتقدّمين الكلامية في «المنقذ من الضلال»: «إنّ الهدفَ من هذا العلم [كما هو متداول] المحافظة على عقيدة أهل السنة وصيانتها من تخريب المبتدعين، وأما عيب المتكلمين في أنهم كانوا يتكئون في علمهم على مقدمات وأدوات استعاروها من الخصم [الفلاسفة]، والذي كان يضطرهم للإنصياع للفلاسفة هو التقليد، أو الإجماع، أو مجرّد التوافق بين القرآن والروايات وتلك المقدمات. بينما كانت تنصبُّ أكثر مساعيهم على كشف تناقضات الخصم، وبعد ذلك يواجهونه ويفحمونه بنفس مسلّماته. ولهذا السبب فإنّ هكذا عمل في مواجهة أشخاص لا يؤمنون إلاّ بالضروريات قليل الفائدة»(٥٧).

وتأسيساً على هذا فقد اعتبر الغزالي أنّ علم الوجود الذي يطرحه الفلاسفة متناقض، وأنّ العقل الإنساني - بشكل مستقل - عاجز عن معرفة حقائق العالم من جهة، ومن جهة أخرى قدَّم نقداً ومراجعةً لكلام المتقدمين باعتباره كلاماً مؤسساً

على التصور الدفاعي، بدليل اعتماده على علم الوجود الفلسفي، وأسلوب الجدل، الذي يرتكز في الأساس على الدفاع، ولذلك يعتبره بمثابة برنامج تعليمي وترويجي قاصر للمعارف الدينية. ولِمَا تقدم عزمَ في ذلك الشرط التاريخي على أن يُطيحَ بذلك المشروع ويطرح كلاماً جديداً؛ لأنه يتوقّع من علم الكلام أن ينهض بمهمة توليد علم وجود على أساس تعاليم الوحي، أي علم وجود قرآني.

يمكن تفسير موقف الغزالي من الفلسفة والكلام على ضوء نظريته في إحياء الأفكار الدينية؛ فهو يعتبر أن الوحي أهم مصدر للمعرفة ويمكن للإنسان أن يجترح علومه الثلاثة الرئيسة من الدين وهي:

أ - معرفة الوجود، وعالم الخلق، والطبيعة، والإنسان. ويمكن إسناد هذه المهمة إلى (علم الوجود القرآني).

ب - معرفة الفضائل والرذائل المتعلقة بالسلوكات النفسية والجوانية للإنسان، ويضطلع بهذه المسؤولية (علم الأخلاق).

ج - معرفة وظائف وسلوكيات الإنسان البرانية تجاه الله والمجتمع، ويتعهد بهذه الوظيفة (علم الفقه).

وهنا يقوم الغزالي بعملية حفر معرفي عن عيوب ونقائص الفكر الديني في عصره، ثم يفسِّرُ عملية تطور العلوم الدينية، فينقدُ طريقة العلماء المسلمين في كسب المعارف الثلاثة آنفة الذكر من الوحي السماوي، ويؤكّد على عيبين رئيسين:

١ - عدم التطور المنسجم والمتزامن بين هذه العلوم الدينية الثلاثة.

٢- خلط التعاليم الدينية مع الأفكار غير الدينية، مبيناً أن هذا الخلط وقع في علمين وهما: علم الأخلاق، وعلم الوجود. فيرى أن الفلاسفة هم الذين أدخلوا الفكر اليوناني إلى الثقافة الإسلامية، ثمّ حذا المتكلمون حذوهم فتصوّروا أنّ الآراء الفلسفية متطابقة مع الدين. وتأسيساً عليه طرقوا باب الفلسفة لتحصيل المعرفة بعالم الوجود، ولم يتجهوا إلى القرآن كمنهل لتحصيلها، فالفلاسفة ودون أن يعيروا الإنتباه إلى أن الفلسفة معرفة مزاحِمة ومنافسة للأفكار الدينية قاموا بخلطهما بعضهما ببعض، وانتهجوا نهجاً فلسفياً في فهم التعاليم الدينية، الأمر الذي دفع بالغزالي أن يقوم جاداً بمحاولة إبطال قراءة الفلاسفة الجديدة للتعاليم الدينية، لِمَا تنطوي عليه من خلل منهجي جِدُّ هام.

وقد تبلور التصور الثاني لعلم الكلام في سياق تفاعلات هذه النظرية مع ما كان يحيط بها من آراء ونظريات أخرى. ومن الطبيعي أن يكون داخل إطار هذا التصور اختلافات في بعض الرؤى، فالغزالي يَعُدُّ الكلامَ علم الوجود القرآني، في الوقت الذي يعتبره آخرون علم التوحيد القرآني وسيتم عرض ونقد التعريفات المختلفة لهوية الانتاج المعرفي للكلام في الفصل السادس.

الفصل الخامس

الهوية الدفاعية لعلم الكلام

يُعدُّ التصور الأكثر رواجاً عن علم الكلام هو الذي يرتكز إلى هويته الآلية والدفاعية، والذي تعرّض كثيراً إلى التغيير والتعديل وإعادة البناء. وفي هذا الصدد يشكّلُ البحث المقارَن للتعريفات ذات المنظور الآلي والتي تأسست على تصوّر كهذا عاملاً هاماً في تجلية واستكشاف الأضلاع المعرفية لهذا العلم. يُعرِّف الفارابي - الذي يُعدُّ من أوائل من طرحوا التصور الدفاعي - علم الكلام بما يلي: «الكلام صناعة يقتدر بها الإنسان على نصرة الأفعال والآراء التي صرّح بها واضع الملّة، وتزييف كل ما خالفه من الأقاويل» (١-٢).

رغم أن تعريف الفارابي يتحلى بالدقة من جوانب عدة لكنه لا يخلو من نقص أيضاً مما حَدا بالمتأخرين إلى إعادة صياغته وتحليله وتعديله، وأصبح رأي الفارابي فيما بعد معتبرًاً عند علماء كُثُر مثل الشيخ الصدوق، والشيخ المفيد، والقاضي الإيجي (حسب أحد التفاسير لكلامه)، وابن أبي جمهور الإحسائي، وابن خلدون، واللاهيجي (حسب تعريفه في شوارق الإلهام)، والآشتياني، ومرتضى المطهري، وأغلب المعاصرين الذين ساهموا في إعادة صياغة تعريفه.

وسنقوم في هذا الفصل في معرض تحليل التعريفات المذكورة - دونما تكرار - بمناقشة تعريف الفارابي والإصلاحات وإعادة الصياغة التي تمت على يد المتأخرين.

من خلال التفحص والتدقيق في التعريفات المتعدّدة التي تنتمي إلى التصور الدفاعي لعلم الكلام يمكن استعراض خصائصها الرئيسة التي تساهم في ترسيم الأضلاع المعرفية لهذا العلم بما يلي:

١-٥) الكلام صناعة:

يؤكد الفارابي وكل من يتبنّى التصور الدفاعي لعلم الكلام على صناعيته؛ فالفارابي يفتتح تعريفه بتعبير «صناعة» والتي تعدُّ بمثابة الجنس في رسم الكلام، واعتبر البعض الصناعة في العلم والمعرفة، وفسّروا الصناعية بمعنى نفي الهوية العلمية عن الكلام، واستناداً إليه شبَّهوا الكلام بفن الجدل، وقالوا: كما أن الجدل فن ومقدرة وليس علماً كذلك فالكلام فنٌّ الدفاع عن الثغور العقائدية وليس علماً نظرياً، وقد فسّر البعض سبب تسمية الكلام بهذا الاسم على هذا الأساس(٥٨).

إن صناعية الكلام تأكيد على هويته الآلية وليس في ذلك أية منافاة مع علميّته، ويمكن توضيح المراد من الصناعة في اصطلاح الفارابي بناءً على التصنيف الذي يأخذ به بعض الفلاسفة المعاصرين للتمييز بين نوعين من المعرفة.

فبالإضافة إلى أنّ الكلام علم متعلق بالحقائق **(Knowing That)** كذلك هو قدرة فنية تتعلّق بمهارة خاصّة **(Knowing How)**، وتأسيساً عليه فإن للكلام حيثيتين: حيثية معرفية، وحيثية فنية.

إن الكلام أداة للدفاع عن الفكر الديني، لكنها أداة نابعة من مقولة المعرفة نفسها؛ فالذي يجب أن يُوضَع إزاء الهوية الدفاعية للكلام هي هوية الانتاج المعرفي وليس الهوية المعرفية (هذا ما سيُبيَّن في الفصول اللاحقة). ولهذا السبب أورد

البعض مثل ابن أبي جمهور الإحسائي تعبير الصناعة بقيد العلمية أي (الصناعة العلمية).

٢-٥) الكلام متعلق بالفكر الديني:

يُعتبَر علم الكلام حسب التصور الدفاعي أداة في خدمة الفكر الديني، ويحدِّد تعلّقه بالفكر الديني بناءَه المنطقي ونطاق مسائله؛ بحيث أنّ كل ما يرتبط بالفكر الديني يصبح متعلّقاً بعلم الكلام، لكن ثمة إبهامٍ في هذا التعبير يعود إلى السؤال التالي: ما هو المقصود بالفكر الديني؟ السؤال الذي يمكن أن يتفرّع عنه السؤالان التاليان:

أولاً: هل المقصود الأفكار الدينية المشتركة بين الأديان أم تعاليم دين معين؟

ثانياً: هل المقصود الأفكار الدينية الأصيلة أم تلك المتداولة في عُرْف المتدينين؟. وفي هذه الحالة ما هو مِلاك الفكر الديني وغير الديني، والفكر الديني الأصيل وغير الأصيل؟

يمكن استخلاص رؤية الفارابي حول هذا الموضوع من خلال تعبيره «التي صرَّح بها واضع الملّة»؛ أولاً: أن متعلّق علم الكلام فكر ديني خاص (ليس عاماً)، وثانياً: أن متعلّق علم الكلام هي الآراء الدينية الصريحة في لغة الشارع المقدَّس وليس الآراء المتداولة في عُرف المتدينين. وقد سار العلماء المسلمون بعد الفارابي على هذا النهج، فأخذوا بعين الاعتبار إسلامية علم الكلام حين عرَّفوه، ولعلّ تعريف الأستاذ المطهري خير دليل على ذلك حيث يقول: «يكفي أن نقول في تعريف علم الكلام الإسلامي: العلم الذي يبحث في أصول الدين الإسلامي»[٥٩]. وقد أشار إلى تقييد المعرِّف والمعرَّف بقيد الإسلامي في بعض آثاره، إذ يقول: «علم

الكلام علم إسلامي مائة في المائة، لأنه يبحث في أصول العقائد الإسلامية، ويدافع عنها»[٦٠] واعتبر البعض مثل ولفسون أن الكلام علم بالمعنى العام، استاداً إلى أن «الكلام ترجمة عربية للكلمة اليونانية **(Theology)** وبناءً عليه فهو «علم بالإعتقادات الدينية»[٦١].

وذهب بعض المعاصرين إلى أن «علم الكلام منذ اليوم الأول كان يقوم بمهمة الدفاع عن العقائد التأسيسية، وهو لا يختصّ بالمسلمين وحدهم، بل إن المسيحيين عندهم كذلك علم كلام يدافع عن عقائدهم وكتبهم، والذي يطلقون عليه بالفارسية الإلهيات، وبالعربية علم اللاهوت، وفي الإنجليزية **(Theology)**»[٦٢].

إنّ مسألة أنّ أهل الأديان أسّسوا علماً للدفاع عن الاعتقادات الدينية لا تعني بالضرورة أن نطلق على هذه العلوم اسم «الكلام» دون أخذ أصل الاعتقادات الدينية بعين الاعتبار، ورغم أن المناقشة والبحث في التسمية والاصطلاح أمرٌ ليس ذا أهمية - من باب لا مشاحة في الاصطلاح - لكن إذا كان هذا الكلام يفضي إلى تصور اشتراك هوية الكلام المعرفية مع الإلهيات المسيحية والأنظمة الاعتقادية الأخرى فهذا خطأ.

إنّ إسلامية علم الكلام تعني أنّ موضوعه يبحث في العقائد الإسلامية والمسائل المتعلّقة بها، سواء كانت هذه المسائل مشتركة مع الأديان الأخرى أم لا. وباعتقادنا أن الالتفات إلى هذه المسألة يساهم بشكل جدّي في إرساء منهجية لنقد الفكر الإسلامي الكلامي المعاصر، كما يؤدّي إلى الوقاية من الخلط بين الكلام الإسلامي والإلهيات المسيحية؛ فالتمايز بين الكلام والإلهيات المسيحية له أهمية قصوى في تحليل الكلام الجديد. وعليه أطلقنا - من باب التأكيد - على العلم الذي يبحث في

العقائد الإسلامية «الكلام» والعلم الذي يبحث في الاعتقادات المسيحية «الإلهيات» كما نُصِرُّ على أن ترجمة كلمة **(Theology)** و**(ModernTheology)**ب- «الكلام»و«الكلام الجديد» ليست صحيحةً، وسيتمّ توضيح سبب تسمية الكلام عند المسلمين والإلهيات عند المسيحيين في الفصل الحادي عشر.

لقد قام بعض العلماء بعد الفارابي من أمثال التفتازاني وابن خلدون بتقديم الأفكار الدينية على شكل كلام فتوي (مثل الكلام الأشعري). فعلى سبيل المثال أعاد ابن خلدون انتاج تعريف الفارابي الجامع «الأفعال والآراء التي صرَّح بها واضع الملة» بالشكل التالي «اعتقادات مذهب السلف وأهل السنة»[٦٣] ويعود هذا التعريف إلى خلفياته التاريخية.

كما قام العلماء المسلمون بنقد ومناقشة آراء مختلف الفرق الإسلامية من خلال عملية نشر وتوسيع رقعة الثقافة والحضارة الإسلاميّين، وكانت كلّ فرقة تعتقد أنها على مذهب السلف وأهل السنة ولابدّ من إبطال آراء أهل البدع الضالين عن عقائد أهل السنة (فرق الخصوم).

يورد القاضي عضد الدين الإيجي في هذا المضمار كلاماً أدقّ: «المراد بالدينية، المنسوبة إلى دين محمد صلّى الله عليه وآله، فإن الخصم وإن خطّأناه لا نخرجه من علماء الكلام»[٦٤]. فمن وجهة نظره المقصود من تعبير العقائد الدينية في تعريف الكلام هو دين نبي الإسلام صلّى الله عليه وآله، وهذا لا يستوجب أن نخرج مذاهب الفرق الأخرى التي هي ضمن دائرة الفكر الإسلامي - مثل المعتزلة- من تعريف علم الكلام، بالرغم من اعتقادنا بخطأ اعتقاداتهم.

إنّ الإختلاف بين تعبير الإيجي والتفتازاني يكمن في أن إيراد الكلام المعتزلي مثلاً عند الإيجي إطلاق حقيقي بينما كان عند التفتازاني على سبيل التوسُّع والمجاز. وتتضح دقة تعبير الإيجي في تمايز مقامي التعريف والتحقق؛ فالصدق والكمال والنقاء هي صفات الكلام في مقام التعريف أما الكلام في مقام التحقّق فمن الممكن أن يتضمن الخطأ والصواب والنقصان والمسائل غير الكلامية. الأمر الذي يُعتبر من مقتضيات التطور التدريجي لأي علم، والذي لا يتنافى مع إطلاق صفة علم (الكلام) عليه إطلاقاً حقيقياً.

٣-٥) دائرة اهتمام الكلام كل الأفكار النظرية وتعاليم الدين العملية:

هل يتعلّق علم الكلام بكل التعاليم الدينية أم بقسمٍ خاص من منظومته الفكرية؟

يعتقد بعض المتكلمين - من أجل تفكيك علم الكلام عن علمي الأخلاق والفقه - أن متعلّق علم الكلام ليس كل التعاليم الدينية، بل تضيق دائرته لتشمل التعاليم النظرية فقط، وحسب تعبير الإيجي «نفس الاعتقاد دون العمل».

ولهذه الرؤية أنصار وأتباع عند المتأخرين. يقول أحد المشتغلين بالدراسات الدينية المعاصرين: «لم يكن علم الكلام بشكله المتداول بين المسلمين يتناول كل المقولات والقضايا الموجودة في النصوص الدينية المقدّسة، بل كان يستبعد من دائرة بحثِه المقولات المتعلّقة بالقيم والأخلاق».

تعود جذور هذا الاعتقاد إلى حصر الاهتمام بمقطع تاريخي معين من تاريخ الأفكار الكلامية، أو إلى الاكتفاء بمطالعة نصوص خاصة من المصادر الكلامية في الثقافة الإسلامية، فكما يصرّح الفارابي فإنّ متعلّق علم الكلام ليس فقط الآراء

والاعتقادات الدينية النظرية، بل إن الأفعال الدينية والوصايا والقيم الدينية تقع أيضاً في إطار علم الكلام، وهو مكلف بالدفاع عن جميع الاعتقادات الدينية سواء الوصفية منها أم القيمية (المعيارية).

كانت بعض التعاليم الدينية في مقطع تاريخي معين هي المسألة الرئيسية لعلم الكلام طبقاً للظروف التاريخية والشبهات التي طُرحت، ويؤكد الفارابي على اشتمال الكلام على كلتا الطائفتين من المقولات الدينية، والتي يطلق عليها - حسب تعبيره - الآراء والأفعال الدينية. وهو يقول في مقام دفع شبهة الخلط بين علمي الكلام والفقه: «صناعة الكلام غير علم الفقه؛ لأن الفقيه يشتغل بآراء وأفعال بيّنها واضع الشريعة صراحةً وهو يؤسس لهذه المسائل القطعية باعتبارها مبادئ حتى يستنبط منها بقية الأحكام اللازمة، بينما يدافع المتكلم عن العقائد التي يستعملها الفقيه كمبادئ دون أن يستنبط منها أشياء أخرى، وتأسيساً عليه إذا تمكّن شخص من هاتين الصناعتين فهو يصبح فقيهاً متكلماً، أي أنه متكلم لأنه قادر على الدفاع عن الشريعة، وفقيه لأنه قادر على استنباط الفروع من الأصول»[٦٥].

بناء على ذلك فإن تفكيك الكلام عن الفقه يعود إلى طريقة تناول العالم للشريعة وأهدافه منها، لا أن يفهم ذلك بمعنى حصر مجال الدراسات الكلامية في المعقولات المتعلقة بالواقع، فالحقيقة أن التعريف الغائيّ للكلام واعتباره علماً دفاعياً يقتضي أن نعتبر تعاليم الشريعة - سواء الاعتقادات المتعلّقة بالوجود أو المثل المتعلّقة بالقيم والوصايا الفقهية - جميعاً داخل إطار علم الكلام.

كذلك يُظهر التطور التاريخي لعلم الكلام والتنبه إلى جميع مراحل تطور الأفكار الكلامية عند الفرق المختلفة أنّ اعتبار مسألة دينية ما مسألةً كلاميةً لم

يكن مشروطاً باعتبار هذه المسألة متعلقة بالواقع، بل نجد أنّ المسائل القيمية والينبغيّات قد طُرِحت أيضاً على شكل مسائل كلامية؛ ومسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في كلام الشيعة والمعتزلة مثالٌ على هذا الإدّعاء، وبالطبع فإن طريقة تناول المتكلم لمثل هذه المسائل تختلف اختلافاً أساسياً عن طريقة تناول الفقهاء لها؛ فعملُ الفقيه يقوم على أنّ الشارع قد قال في هذا المقام (كذا)، أما عملُ المتكلم فيقوم على بيان لماذا قال الشارع في هذا المقام (كذا) بنحوٍ معقول. وسوف نبحث بالتفصيل في الفصل السابع في التمايز بين الكلام وعِلمي الأخلاق والفقه.

٤-٥) يُعرَّف علم الكلام بالهدف

إن تعريف الفارابي لعلم الكلام تعريفٌ غائيٌ أساساً، وبناءً على التصور الدفاعي للكلام واعتباره وسيلةً، تتضح ماهية هذا العلم عن طريق بيان غايته وهدفه. وقد اهتم العلماء الذين اعتمدوا هذا التصور في مقام تعريف علم الكلام ببيان ما هو متوقّع ومطلوبٌ من المتكلّم.

توجد طريقتان متداولتان لتعريف علمٍ ما في الغالب عند العلماء المسلمين: التعريف الموضوعي للعلم، والتعريف الغائي؛ وذلك لأن ما يوحِّدُ مسائل علمٍ ما إما موضوعه وإما غايته. ويطرح التعريف الغائي للعلم عادةً عندما يتعذر تعريفه عن طريق الموضوع لسببٍ ما، وقد قيل إن هاتين الطريقتين لتعريف العلم متعلّقتان بنوعي العلوم، علوم الآلة وعلوم المقاصد. واعتبر البعض أن سبب تقديم تعريف غائي لعلم الكلام هو فقدانه للموضوع، حيث يقول: «هذا علمٌ بلا موضوع، ولا يمكن ذكر موضوع معينٍ له، والادعاء بأن علماء الكلام قد بحثوا في عوارضه

الذاتية المباشرة، بل إن علم الكلام عند المتكلم يعتمد في تطوره وتنوعه على أنواع المعارف في مذهب معين، وعلى الشبهات التي تُثار حوله، وذلك من باب أن شخص المتكلم ملتزمٌ بالدفاع عن مذهب معيّن من المذاهب. كان المتكلمون يقومون بوظيفتين في الماضي: الأولى تبيين وإثبات المعارف الداخلية للمذهب، والثانية الدفاع عن هذا المذهب في مقابل الشبهات، وتلك هما الوظيفتان الأساسيتان للمتكلمين، ويمكن اعتبار قسم آخر من العلوم من تلك التي تفتقر إلى الموضوع، وأحدها علم الكلام هذا، وإذا ما عرّفنا علم الكلام بالشكل التالي: (علم الكلام هو العلم الذي يهدف إلى الدفاع عن حمى الشريعة) فهو تعريفٌ مقبولٌ بالكامل، وهذا الهدف قادر على توحيد مسائل هذا العلم»[٦٦].

تجدر الإشارة هنا إلى الملاحظات النقدية التالية:

أولاً: هذا القول «لا يمكن الإشارة إلى موضوع، والقول بأن علم الكلام يبحث في عوارضه الذاتية المباشرة» يستند إلى الافتراض بأن التفسير الوحيد الممكن لموضوع العلم هو ما جاء في التعريف المتداول لموضوع العلم يعني «ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية»، في حال أن هذا واحدٌ من تفسيرات موضوع العلم، وكما يصرح العلامة الطباطبائي في حواشيه على الأسفار فإن هذا التصور لموضوع العلم خاص فقط بالعلوم البرهانية[٦٧]، ويمكن تقديم تفسير آخر لموضوع العلم، بحيث يكون شاملاً لجميع العلوم، سواء العلوم الآلية أو العلوم المقاصدية، والعلوم المنتجة أو المستهلكة.

إذا قيل في تعريف موضوع العلم: انه الأمرُ الذي تتحدّث عنه مسائل العلم[٦٨]، في هذه الحالة لا يصبح علم الكلام علماً بلا موضوع. فالشيء (الأمر) الذي

يتحدث عنه العلم إما واحدٌ أو متعدّد، وعلى أساس قواعد منطق العلوم إذا كان موضوع العلم أموراً متعدّدة فيجب أن تكون بينها علاقة حتى تحفظ وحدة مسائل العلم.

يورد العلامة الطوسي (٥٩٨-٦٧٢هـ) علم الكلام كمثالٍ في معرض بيان هذه الملاحظة، إذ إن لعلم الكلام موضوعات متعدّدة وبينها علاقات وأوجه اشتراكٍ، ويفسر شارحه العلامة الحلي (٦٤٨-٧٢٨هـ) وجه اشتراك وعلاقة موضوعات علم الكلام عن طريق انتسابها إلى مبدإٍ واحدٍ (يعني واجب الوجود) وليس عن طريق وحدة الغاية(٦٩).

ثانياً: القول بأن «علم الكلام علم بلا موضوع» لا ينسجم مع تاريخ الأفكار الكلامية، وذلك لأن غالبية المتكلمين اعتبروا أن لعلمهم موضوعاً، وفصلوا الحديث في باب موضوع علمهم، وسنقوم في الفصل السادس بدراسة آراء المتكلمين بخصوص موضوع علم الكلام.

ثالثاً: إن علّة قيام البعض بتقديم تعريف غائي لعلم الكلام هو اعتقادهم أنه غير منتج للمعرفة، فمن وجهة نظر علماء المنطق العلم الذي يبحث في تحصيل المعرفة يتمّ تعريفه حسب الموضوع، وأما العلم ذو الهوية الآلية والدفاعية فيعرَّفُ حسب الهدف، ووظائفه في الوصول إلى الهدف.

لكن على أي حال فمن وجهة نظر الذين يقولون بهاتين الرؤيتين فإنَّ الكلامَ علم لا يخلو من موضوع (من خلال القراءة الخاصة التي قدّمناها عن الموضوع).

٥-٥) للكلام هدفٌ متعدّد الأبعاد

اختلفت آراء العلماء في بيان هدف علم الكلام ووظائف المتكلمين؛ ففي أقوال أعلام كالشيخ الصدوق (٢-٢)، والشيخ المفيد (٣-٢) انصبّ الاهتمام على ردّ المعارضين ودحض الباطل فقط، ويشير الفارابي إلى وظيفتين: نصرة الآراء والأفعال المصرَّح بها دينياً، وتزييف الآراء المعارضة. ويؤكد ابن أبي جمهور الإحسائي (١٨-٢) على وظيفة أخرى: تصحيح العقائد الدينية. وبهذا الشكل ترتسم في التصور الدفاعي والآلي للكلام ثلاث وظائف رئيسية وتشتمل كل منها على وظائف فرعية متعدّدة:

١- تصحيح العقائد الدينية.

٢- اثبات التعاليم الدينية.

٣- دحض الآراء المعارضة.

أولاً: تصحيح العقائد الدينية:

اتضح في المبحث (٢-٥) أن تعيين حدود ومعالم الاعتقادات الدينية ومجال الاعتقادات الإيمانية، وكذلك تمايز الأفكار الدينية عن الأفكار الالتقاطية والانحرافية وغير الدينية، هي مسألة تحتاج إلى التمحيص والتحقيق. ولا تُوجَد معرفة تهتم بالتحقيق والبحث بهذا الخصوص سوى علم الكلام، ورأي ابن أبي جمهور الاحسائي في هذا الخصوص هو الذي حظي بقبول أغلب العلماء، وقد رجّح علماء من أمثال الأستاذ المطهري (٢١-٢) رأيه في تعريف علم الكلام[٧٠].

يشتمل «تصحيح العقائد الدينية» على ثلاث وظائف على الأقل:

أ- بيان ما هو من أصول الدين: جاء هذا التعبير في أقوال الأستاذ المطهري، فإن تعيين حدود ومعالم الفكر الديني وتمايز الفكر الديني الخالص عما اتخذ عند المتشرعين صبغة دينية واعتبر جزءاً من الأفكار الدينية أمرٌ بالغ الأهمية. يقع الفكر الديني في مساره الاجتماعي التاريخي دائماً في معرض التحريفات والفهم الخاطئ، ولابدّ للمتكلم من تعيين حدود وثغور الفكر الديني في مقام مكافحة هذه الانحرافات والبدع والتحريفات، وهذا الأمر دائم ومستمر فكما أن الفقيه دائماً في مقام تعيين الوظائف والتكاليف الشرعية من منابعها، فالمتكلم أيضاً يكون دائماً في مقام تبيين الاعتقادات الدينية من منابعها. وإحياء الفكر الديني وما يعرف عند المعاصرين بإعادة بناء الفكر الديني هو جزء من هذه الوظيفة.

ب - توضيح المفاهيم الدينية: ان هدف المتكلم حسب تعبير ابن أبي جمهور هو إيصال المقاصد الدينية إلى فهم وإدراك طلاب العلم، ويقوم الكلام بدور الوسيط. بين الوحي ومخاطبيه، والوصول إلى هذا الهدف مرهون بتوضيح التعاليم الدينية؛ ففي التعاليم الدينية مفاهيم متعدّدة مثل: الإيمان، والتوحيد، والنبوة، والإمامة، والعدل، التي تحتاج إلى توضيح وتعريف، وتقديم التصور الواضح الجلي للمفاهيم الدينية واجب يقع على عاتق علم الكلام.

ج - صياغة نظامٍ منسجمٍ من الاعتقادات الدينية: إنّ أهم وظائف علم الكلام صياغة الأفكار الدينية على شكل نظام معرفي؛ والمراد بالنظام المعرفي هو مجموعة الاعتقادات التي تمّ التأسيس لها بصورة منطقية، ولا يجب أن يدرس المتكلم الاعتقادات الدينية بصورة متفرقة، بل يجب عليه بداية أن يميز أصول العقائد الدينية عن فروعها، وعندها يضع الأصول في تسلسلها المنطقي.

وكل مقولة تكون مسبوقة منطقياً بمقولة أخرى تكون مترتّبة عليها في النظام المعرفي، فعلى المتكلم أن يضع مسلمات الأفكار الدينية ومبادئها التصورية أساساً للنظام المعرفي لعلم الكلام، على سبيل المثال عندما يحتج المتكلم بالقرآن لتبيين اعتقاد خاص، عليه أولاً أن يحقق في جميع المقولات التي تستند إليها حجية الكتاب المقدس باعتبار أن لها الأسبقية والتقدّم منطقياً على سائر القضايا الأخرى.

وتعتبر رسالة قواعد العقائد للمحقّق الطوسي أنموذجاً لتقديم نظام معرفي في الفكر الديني بشكل منظم ومنسق.

يمكن إيضاح الوظائف الثلاث السابقة بشكل واضح في المثال التالي، فقد كانت مسألة حدوث وقدم القرآن واحدة من المسائل الرئيسية لعلم الكلام في القرون الأولى للفكر الإسلامي، وكان على المتكلم قبل النفي والإثبات أن يوضح ما يلي:

١- أيهما يُعتبَر جزءاً من الاعتقادات الدينية، الإيمان بحدوث القرآن أم بقدمه؟

٢- ما هو المراد من حدوث القرآن وقدمه؟ وما هو المعنى الدقيق للمقولات التي تشتمل على هذه المفاهيم؟

٣- ما هي منــــزلة حدوث أو قدم القرآن في الفكر الديني؟ وهل هي من الأصول الأولية للنظام الاعتقادي؟ هل تقع ضمن المسائل الرئيسية (لا الأصلية ولا الفرعية)؟ هل هي قضية ثانوية وفرعية؟

اختلف المعاصرون في تحليل الوظيفة الأولى لعلم الكلام، إذ يعتقد البعض أن هذه الوظيفة هي ترسيم حدود ومعالم الفكر الديني والتي هي ناتجة عن عوامل تاريخية خاصة؛ كالعبور من الإيمان البسيط إلى العقيدة، ومواجهة الأديان

والفلسفات الأجنبية، ويرى البعض الآخر أن ترسيم حدود الفكر الديني يعود أساساً إلى صدر الإسلام والذي اكتسب شكله النهائي عن طريق المحدثين، ولذلك لا يمكن اعتباره من وظائف علم الكلام.

وسنقوم بالتحكيم من خلال عرض عبارات كل من المجموعتين:

تقول المجموعة الأولى: «كان لعلم الكلام بين المسلمين ثلاث وظائف رئيسة، وكانت احدى وظائفه هي تبيين الأصول العقائدية والإيمانية للإسلام، وأن يحدّد ما هي هذه الأصول. وقد ظهرت الحاجة إلى مثل هذا القول عندما ووجه المسلمون بالأديان والفلسفات الأجنبية. ففي مثل هذه المواجهات تبرز الحاجة دائماً إلى الترسيم، فيُجبَر أتباع دينٍ ما إلى تحديد أُصولهم الاعتقادية بشكل دقيق، هذا التحديد له بعدٌ داخلي ووجهٌ خارجي؛ يبين البعد الداخلي لأصحاب الإيمان ماهية اعتقاداتهم، بينما يُظهر الوجه الخارجي ما هي الفروقات بين هذه الآراء وآراء أتباع الأديان الأخرى، وما هي الاعتقادات التي لا يمكن لهؤلاء قبولها. يجب القيام بمثل هذا التحديد المزدوج في مقام المواجهة؛ في هذا التحديد يقال مرة: ماذا يوجد في هذا الدين المعين؟ ويقال مرة أخرى: ما الذي لا يوجد في هذا الدين المعين؟ ففي هذا العمل هنالك نفي، وهنالك إثبات أيضاً، وتظهر الحاجة لمثل هذا التحديد عادة عندما تُوجِبُ الضرورات أن يتحول الإيمان البسيط إلى عقيدة وهي المرحلة التي يعبرها أتباع الأديان دائماً»[٧١].

وتقول المجموعة الثانية: «لقد حُدّدت العقائد الإسلامية منذ اليوم الأول عن طريق الرسول صلّى الله عليه وآله ومن بعده من خلال خطب أمير المؤمنين والأئمة اللاحقين، يعني العقائد التي يعدُّ الاعتقاد بها ضرورياً، والإسلام والإيمان يتحققان في

ظلها،ينقل البخاري في صحيحه عن الرسول صلّى الله عليه وآله قوله أن للإسلام خمسة أركان، ويذكر منها الشهادتين، ويذكر كذلك قسماً من الفروع المهمة أيضاً (البخاري، الصحيح، كتاب الإيمان، ص١٤) وقد شُرِّحت هذه الأركان في خطب أمير المؤمنين أيضاً أكثر من ذلك وحُدِّدت معالم العقائد الإسلامية جيداً، وحتى حينما ظهرت مسألة خلق القرآن في عصر المأمون عاد أتباع أهل السنة والمحدثون والشيعة كذلك إلى أئمة أهل البيت لحل المسألة (الصدوق، كتاب التوحيد، باب القرآن، حديث ٢- ٥).

إن الرسائل القصيرة التي انتظمت فيها العقائد الإسلامية قد نظمت جميعاً على يد المحدثين، وبين أيدينا رسالة أحمد بن حنبل (المتوفى ٢٤١هـ) في تنظيم عقائد أهل السنة، وقد اعتمد هو أيضاً في بيان الأصول الكلية على الكتاب وأحاديث الرسول صلّى الله عليه وآله وليس على أقوال المتكلمين، وفي الرسالة الطحاوية التي ألفها الشيخ أبو جعفر الطحاوي (المتوفى ٣٢١هـ) تمّ تنظيم العقائد عن طريق الأحاديث وهذه الرسالة تدرّس اليوم في مدارس السلفيين أيضاً. وقد أورد ذلك الأشعري (٢٦٠-٣٢٤هـ) الذي كرّر الشئ نفسه ونظم عقائد أهل السنة في رسالة الإبانة.

وبناءً على ذلك يتبين لنا أن أهل الكتاب لم يستمدوا عقائدهم من المتكلمين؛ ليكون ترسيم حدود هذه العقائد بأيديهم.

واستمد الشيعة عقائدهم من خطب أمير المؤمنين، وروايات أهل البيت. وتوحيد الصدوق شاهد واضح على هذا الأمر أيضاً، حتى ان الإمام الرضا عليه السلام كتب رسالة مستقلة في العقائد الإسلامية إلى المأمون باسم رسالة الإسلام

المحضة (الصدوق، عيون أخبار الرضا، ج١، ١٢١-١٢٢). وكذلك عرض السيد عبد العظيم عقائده على الإمام الهادي (الصدوق، التوحيد، باب التوحيد والتشبيه، ص٨١) ونظم الشيخ الصدوق من بعده عقائد الشيعة في رسالتين من خلال رؤية جديدة هما:

١- رسالة الموجز، والتي طبعت في نهاية كتاب المقنع والهداية (بيروت، مجلس ٩٣، ص٥٠٩).

٢- رسالة بعنوان عقائد الإمامية (المتن تصحيح الشيخ المفيد).

وكلنا نعلم أن الشيخ الصدوق كان مُحدّثاً وليس متكلماً.بناء على ذلك فإن تحديد العقائد اتضح عن طريق علماء الإسلام وبالذات المحدثين، وتمّ ذلك عن طريق العودة إلى الكتاب والسنة، ولم تكن كتب المتكلمين مقياساً لتنظيم العقائد أبداً. ووظيفة المتكلمين هي تلك الوظيفة الثانية، أي أن يدافعوا عن العقائد اليقينية للإسلام بمنطق العصر، لا أن يقوموا أنفسهم بترسيم حدود العقائد الإسلامية[٧٢].

ولهذا السبب ترى المجموعة الثانية أن وظيفة علم الكلام هي الدفاع عن الدين فقط: «أُسس علم الكلام منذ يومه الأول للدفاع عن العقائد»[٧٣] وهذا يوافق التعاريف التي قدّمها الشيخ الصدوق والشيخ المفيد لعلم الكلام.

وسنكتفي في مقام التحكيم بين التصورين المختلفين لوظيفة المتكلم بخصوص تصحيح العقائد، وتوضيح المفاهيم الدينية، وتحديد الفكر الديني بذكر الملاحظات التالية:

الملاحظة الأولى: إن سرّ تأكيد أعلام كابن أبي جمهور والأستاذ الشهيد المطهري على أن تصحيح العقائد الدينية وبيان «ما الذي هو من أصول الدين؟»

هي من وظائف علم الكلام ويكمن في الحقيقة التاريخية التي تقول: ان الفهم الصحيح للفكر الديني والاحتراز من الالتقاط الناشئ عن التفسيرات غير المنضبطة للعقائد الدينية هي حاجة دائمة ولا مفرّ لذهن ولغة المخاطبين منها، ويقوم المتكلمون باشباع هذه الحاجة على أساس القرآن والسنة، وبالنظر إلى الاختلافات العميقة في فهم الفكر الديني في العصر الحالي يصبح القيام بهذا الواجب ذا أهمية قصوى. نحن اليوم في مواجهة ادعاءات متعدّدة حول إعادة بناء وإحياء الدين وتعود مسؤولية تبيان جدية أو عدم جدية هذه الادعاءات إلى وظيفة علم الكلام هذه، فلربما يسمي شخص إعادة بناء خاص للدين باسم إحياء الفكر الديني، بينما يرى متكلم آخر في إعادة البناء ذاتها إماتةً للدين[٧٤].

الملاحظة الثانية: أن سنّة تأليف الرسائل المنفردة في بيان أصول العقائد، بهدف ترسيم الحدود، وليس إثبات أو دفع الشبهات، هي واقع تأريخي لا يقبل الإنكار، وواجب الاعتقاد على جميع العباد للعلامة الحلي (٦٤٨- ٧٢٦هـ)[٧٥]، وواجب الاعتقاد الكبير لفخر المحقّقين ابن العلامة الحلي (المتوفى ٧٧١هـ)[٧٦]، وواجب الاعتقاد للملا أحمد الأردبيلي، وعقائد الإمامية لمحمد رضا المظفر، وغيرها، الكثير من الأمثلة من الآثار الكلامية، إنما هي في تعيين ما هو من أصول الدين، والذي يختص بوظيفة تصحيح العقائد الدينية.

الملاحظة الثالثة: تعود جذور الاختلاف المذكور إلى نوع من توهم الانفعال الناشئ عن خطأ «ليس إلاّ هذا» فلا يوجد تعارض بين القول بأن المتكلمين قد وجدوا أنفسهم مضطرين للقيام بترسيم حدود العقائد الدينية، خاصة في مواجهة بقية الأديان والفرق والفلسفات، والقولِ بأن تحديد الاعتقادات الدينية من المسائل

المهمة التي طرحت في صدر الإسلام على يد الرسول صلّى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام واهتمام المُحدّثين بها. فتحديد الاعتقادات الدينية قضية مستمرة وضرورية، لأنه في كل عصر تظهر انطباعات متفاوتة واعتقادات متباينة، وتحديد دينيتها أو عدم دينيتها من المسائل المهمة لعلم الكلام، فالمتكلمون لا يقومون بهذا التحديد على نحو تأسيسي بل يقومون بهذا الواجب المهم بنحو تفسيري وكشفي. وتفسيرهم هذا يستند إلى القرآن والسنة. بناءً على ذلك يبدو أنه لا دليل على حصر تحديد الفكر الديني في الوضعية التي أشارت إليها المجموعة الأولى، ولا دليل أيضاً على حصره في المقطع التاريخي، الذي تعتقد المجموعة الثانية بأنه مقنعٌ ومبرهن؛ فالمتكلم من حيث إنه يحدد كون الاعتقاد الفلانيّ من التعاليم الدينية أم لا يشبه الفقيه في تحديد كون الأمر أو النهي الفلاني من الأوامر والنواهي الشرعية أم لا، وكما أنه لا شك في استمرارية الحاجة إلى اجتهاد الفقيه فإن استمرار الحاجة إلى اجتهاد وتفقه المتكلم ليس محلاً للشك أيضاً.

ثانياً : إثبات الاعتقادات الدينية:

الوظيفة الرئيسية الثانية للمتكلمين هي إثبات التعاليم الدينية، وملاك كيفية إثبات هذه الاعتقادات هو ذهن ولغة مخاطبي الوحي؛ لأن المراد من إثبات التعاليم الدينية هو إظهار عقلانيتها بشكل يجعلها محطّ تسليم وتصديق المخاطبين، وبناءً عليه يتخذ إثبات التعاليم الدينية أساليب مختلفة حسب مراتب ذهن ولغة المخاطبين.

ولا يختلف المتكلمون الذين يمتلكون تصوراً دفاعياً لعلم الكلام بخصوص أصل هذه الوظيفة لكنهم يختلفون في تبيين طريقة المتكلم في القيام بهذا الدور، والذي سنتناوله في المبحث (٥-٥).

ثالثاً: دحض الآراء المعارضة:

الدور الثالث للمتكلم هو دحض الرؤى المخالفة للتعاليم الدينية ولذلك صور مختلفة، فأحياناً يورد المتكلم تعارض الرؤى المخالفة من خلال تبيين أن هذا التعارض ظاهري وليس واقعياً، وأحياناً يدفعها من خلال إبطالها وإظهار خلل منطقي في الرأي المعارض.

والآراء المعارضة لها أقسام أيضاً، فأحياناً تكون الآراء الإلحادية المعارضة لأصل الدين هي المطروحة، وأحياناً تطرح الآراء الدينية لسائر الشرائع المخالفة للإعتقادات الدينية للمتكلم، وتطرح أحياناً أخرى آراء سائر الفِرق الدينية على شكل شبهات.

يضيف البعض موارد فرعية إلى التصنيف الثلاثي المذكور، قابلة بدورها إلى التحويل إلى ثلاثة أدوار رئيسية على شكل وظائف أساسية، على سبيل المثال ذكر البعض وظائف المتكلم في أربعة أقسام عن طريق تحليل فهم وبيان معاني ومفاهيم الألفاظ التي استعملت في التعاليم الدينية والمذهبية حول وظيفة كشف وتقديم نظام اعتقادي للدين والمذهب[٧٧]. في حال أنه بالإمكان اعتبار هاتين الوظيفتين من أقسام الوظيفة الأولى. كذلك طرح البعض «دحض الشكوك والشبهات التي يتعرض لها المؤمنون أحياناً» و«الرد على اعتراضات المخالفين» على شكل وظيفتين رئيسيتين، وزادوا على ذلك الوظيفة الثالثة[٧٨].

وزاد البعض وظائف أخرى علاوة على الوظائف الثلاث (وفروعها)، وسنكتفي هنا بتقرير إجمالي حول مثالين، وهما:

أولاً: الهجوم على اعتقادات الطرف المقابل[٧٩].

وثانياً: تفسير تطور المعرفة الدينية وعلم الدين بشكلٍ إجمالي.

والرؤية الثانية بحاجةٍ إلى توضيح وتقييم، فقد قال بعض المعاصرين في تعريف علم الكلام: «الكلام علم عقليّ للحفاظ على شريعة من الشرائع، وتحديد مصداق الحقّ والباطل في ميدان المذاهب، وتبيين المفاهيم الدقيقة لتلك الشريعة، وتوضيح تكامل المعرفة الدينية، بالإستعانة بالتحليل اللغوي والأدلة المنطقية، والاعتماد على البديهيات، والمشهورات، ويقينيات العقل»[٨٠].

وكما هو واضح، ففي هذا التعريف الذي يستند إلى تصور دفاعي آلي قد تمّت الإشارة إلى وظيفة أخرى غير الوظائف الرئيسية الثلاث، وهي توضيح تكامل المعرفة الدينية، وقد قمت بطرح بعض الملاحظات النقدية حول هذا القول في موضع آخر[٨١].

وقيل «كذلك يكتسب علم الكلام وظيفة جديدة، فتضاف وظيفة أخرى إلى الوظائف الثلاث التي ذكرناها، يعني دفع الشبهات، وتبيين المعارف، وإثبات المباني، وهي بعنوان (المعرفة الدينية) والمعرفة الدينية نظرة إلى الدين من خارج الدين، لذلك فالكلام الجديد يُسمى أحياناً بفلسفة الدين»[٨٢].

يبدو أن هذا القول بتعبير منطقي يستند إلى عدم التمايز بين مبادئ ومسائل العلم؛ فعلى أساس ضوابط منطق العلوم لا يمكن معالجة مبادئ العلم بمنزلة مسائله؛ فعلم الدين معرفة خارج دينية، كما أنّ المعرفة الدينية في الواقع بحث من مبادئ

علم الكلام أيضاً، وهي مرتبطة بمعرفة أعلى (أكمل) كفلسفة علم الكلام أو فلسفة علم الدين، ويوجد اختلاف بينها وبين المباحث الكلامية التي تنطلق من داخل الدين، وتتخذ مواقف متحيزة، وتميل إلى تبيين المعرفة الإيمانية. ولا ينسجم القول بأن تفسير تطور وتكامل المعرفة الدينية وعلم الدين من جملة وظائف علم الكلام مع التصور الدفاعي لعلم الكلام، واعتباره علماً بلا موضوع.

من الأهمية بمكان التنبه إلى هذه الملاحظة المنهجية بخصوص وظائف المتكلم الثلاث، وهي أنه لا يمكن للمتكلم أن يتناول وظيفة دون الوظائف الأخرى، مختزلاً إياها في بُعد واحد، وذلك لأن هذه الوظائف الثلاث ذات تسلسل منطقي وتربطها علاقة جدلية، فالعمل الذي يُنجز في المراحل اللاحقة قد يكون له تأثير على المراحل السابقة، فمثلاً إذا لم يستطع شخص الدفاع عن نسقه الفكري في مواجهة الانتقادات المطروحة بالشكل المفترض واللائق يجب عليه أن يعيد النظر في نسقه الفكري.

عندما تُطرَح انتقادات جديدة من الممكن أن نكتشف أنه إذا ما قمنا بتغيير نسقنا الفكري بنحوٍ ما فستمكن من الإجابة عليها بشكل أفضل، وهكذا يصبح ثمة تعلُّق متبادل ودائم بين الأعمال التي تُنجَز في هذه المراحل الثلاث.

وقد قيلَ في توضيح هذا المعنى: «من الأفضل أن نشبه عمل المتكلم بعمل المصارع بدل أن نشبهه بعمل البنّاء، على المصارع أن يتخذ موقفاً مناسباً وأن يحمل على خصمه ويدافع عن نفسه في مواجهة هجمات الخصم، لكنه في كل مرة لا يقوم بأحد هذه الأعمال منفردة؛ فردّة الفعل التي يبديها تجاه هجوم الخصم تؤثر في الموقف الذي يتخذه والطريقة التي يهاجم بها خصمه. يوصَف هذا النوع من

النظم الديناميكية في علوم الحاسوب بعنوان (المعالجة المتتابعة). يبدأ الحاسوب عمله في وضعية خاصة إذ تتم المعالجة في عدة مراحل، وتستخدم نتيجة هذه المعالجات بعد ذلك كوضعية أولية لمعالجات أكثر، ومن الملاحظات ذات الأهمية أن نعرف أنّ هذا النوع من العمليات الديناميكية (المعالجة الفعالة) مستعمل في كل نوع من الأعمال العقلية؛ فإذا أردنا أن ندافع عن نظرية فيزيائية علينا أن ننسّق نظريّتنا فنثبت صحتها وندافع عنها في مقابل الانتقادات، ونظهر أفضليتها على بقية النظريات. ومن الممكن أن نعيد النظر في تصورنا الأولي منذ بداية هذا المسار وحتى نهايته، والفارق يكمن في كون النظرية الفيزيائية تعمل ضمن نطاق المعطيات التجربية بينما يعمل الكلام (الإلهيات) تحت ضوابط وحيانية»[٨٣].

رغم صوابية هذا الكلام إلاّ أنه يفتقد إلى الدقة من جهة انسجامه مع التصور الدفاعي لعلم الكلام؛ لأن مفهوم العملية الديناميكية والمعالجة الفعّالة يختلف في العلوم الآلية عنه في العلوم المنتجة للمعرفة؛ فالعملية الديناميكية في العلوم الآلية تفسّر تلك العلوم من خلال النجاح العملي؛ النجاح الذي تكون السهولة والقدرة ركنيه الأساسيين.

وقع الفلاسفة الذين تمسكوا بالتصور الآلي لماهية الكلام في مثل هذه العملية الديناميكية، وتشبثوا بالتأويل في كل المواضع التي وجدوا أنفسهم فيها غير قادرين على الدفاع عن آرائهم، وأعادوا بناء فهمهم للرؤى الدينية، وهذا الأمر لا يخلو من مشكلات من حيث المنهج ومن حيث المحدد الوحياني، فأساس الإشكال في هذا المعنى للديناميكية هو إعادة فهم المحددات الوحيانية.

٦-٥) مناهج الكلام متنوعة:

اعتقد البعض أن الكلام الشائع في الثقافة الإسلامية ذو منهجية واحدة، والحقيقة أنه على أساس التصور الدفاعي لعلم الكلام يُحدِّد العنصران - هدف الكلام، ولغة وذهن مخاطبي الوحي - منهجية هذا العلم. وتتطلب الأهداف الثلاثية لعلم الكلام منهجيات متنوعة بشكل ينفي عنها الوحدة والاشتراك أساساً، إلاّ أنها تستعمل في إطار أهداف معينة، وقد تنبّه الفارابي نفسه إلى هذه الملاحظة فطرح على أساسها المنهجيات المتنوعة والرائجة لمتكلمي عصره. ولابدّ أن لتنوع المناهج في علم الكلام تطوراً تأريخياً، فقد أغفل المعاصرون الكثير من المناهج المتداولة في العصور الماضية، وغابت عند السالفين الكثير من مناهج المعاصرين.

يقول الفارابي: «أما المناهج والآراء التي يجب الدفاع عن الشرائع من خلالها فهي عبارة عن:

١- تعتقد مجموعة من المتكلمين أن دفاعهم عن الشرائع يجب أن يُختزَل في القول التالي: لا يمكن إدراك الشرائع وجميع أوامرها ونواهيها بالآراء والإدراكات والعقول الإنسانية لعلوّ مرتبتها، لأن الشرائع جاءت عن طريق الوحي الإلهي والأسرار الإلهية كامنة فيها، تلك الأسرار التي تعجز العقول البشرية عن إدراكها والوصول إليها. ويقولون أيضاً: ان الطريقة الوحيدة الممكنة أمام البشر للوصول إلى هذه الأسرار هي أن تعينه الشرائع على ذلك عن طريق الوحي، حتى يستفيد من معرفة أشياء لا يمكن للعقل إدراكها، ويعجز عن الوصول إلى حقيقتها، فلو كان الأمر غير ذلك لما كان للوحي معنى. فمن اللائق أن تعطي الشريعة للبشر علوماً يكون الحصول عليها خارجاً عن قدرة عقولنا، وأهمُّ من ذلك أن تجعل الإنسان

يؤمن بأشياء ينكرها عقله، وكلما كان عدم الانسجام هذا مع العقل أكثر تكون فائدته أكثر.

٢- ترى مجموعة أخرى من المتكلمين أن عليهم لتأييد الشريعة أن يبدأوا أولاً بتجسيد صورة لها من خلال ألفاظ واضع الشريعة نفسه، ومن ثم يعيرون اهتمامهم للمحسوسات والمعقولات والمشهورات. وإذا ما وجدوا فيها أو حتى في متعلقاتها البعيدة أشياء مفيدة في تأييد الشريعة فعليهم أن يستفيدوا منها، وإن وجدوا أشياء تتناقض مع الشريعة، وتمكنوا من تأويل ألفاظ واضع الشريعة بشكل يلغي هذا التناقض فعليهم أن يقوموا بذلك حتى وإن كان ذلك التأويل بعيداً جداً، وإن تعسَّر عليهم ذلك وكان من الممكن لهم بطريقة ما أن يبطلوا هذا الأمر المتناقض مع الشرع أو أن يحملوه على وجهٍ ما بحيث ينسجم مع الشريعة فعلوا ذلك. وإذا حصل تضاد بين المشهورات والمحسوسات بشكل صريح وواضح فينظرون في هذه الحالة إلى أيهما أقوى لتأييد الشريعة ويأخذون به ويتركون الآخر ويبطلونه. وإن تعسّر حمل كلام الشريعة على أي من هذه الموارد تصبح حيلتهم الوحيدة حينها للدفاع عن تلك الأصول أن يروا أن الحق هو هذا فقط، لأن المخبر عنه لا يمكن أن يكذب أو يخطئ. وتقول هذه الجماعة في مثل هذه الحالات نفس ما قالته المجموعة السابقة بخصوص جميع موارد وأصول الشريعة. [مصداق قول الفارابي هذا، موقف ابن سينا من المعاد الجسماني].

٣- تعتقد مجموعة أخرى من المتكلمين أنه يجب الردّ على كل انتقاد بنظيره، أي على المتكلم أن يحقّق ويبحث في سائر الشرائع وينتخب منها ما هو متضاد وخاطئ، حتى إذا حاول أحد أتباع شريعة أخرى أن يظهر خطأً في شريعتهم كانوا

قادرين على المواجهة من خلال تقديم نقاط الضعف المشابهة الموجودة في شريعة الخصم ويدافعون بهذه الطريقة عن شريعتهم.

٤- عندما تدرك مجموعة أخرى من المتكلمين أن أدلتهم للدفاع عن أصول الشريعة لاتكفي، يضطرون في مثل هذه المواقع للقيام ببعض الأعمال لإيقاف الخصم عن المقاومة، أي إما أن يوبخوه أو يخيفوه بالتهديد. [ما يعرف في الاصطلاح المنطقي باسم التبكيت الخارجي والذي يُعد مغالطة في المعايير المعرفية].

٥- تعتقد مجموعة أخرى من المتكلمين أنه طالما أن شريعتهم صحيحة من وجهة نظرهم فيجب عليهم الدفاع عنها في مواجهة الآخرين بأن يظهروها على أنها هي الحَسَن، ويدفعوا الشبهات عن حماهم ويقمعوا الخصم بكل وسيلة ممكنة، وهذه المجموعة لا تتوانى عن استخدام الكذب والمغالطة واستثارة الصراعات»(٨٤).

توجد في أقوال الفارابي عدّة ملاحظات حَرِيَّة بالاهتمام:

الملاحظة الأولى: أن الفارابي لا يوافق على جميع الطرق ولا يعلن عن الطريقة التي تحظى بقبوله، أما الغزالي الذي أخضع كلام القدماء الدفاعي للنقد فقد اعتبر الطرق الأخيرة وبخاصة الطريقتين الرابعة والخامسة مصداقاً للجدل المذموم، ولا يرى فائدة تترتّب عليها في الدعوة إلى الدين إلاّ تخريب الإيمان والإضرار به.

الملاحظة الثانية: أن الفارابي يطرح تنوع المناهج في البعد الدفاعي للكلام فقط، في حال أن للكلام مناهج وأساليب أخرى في البعدين الآخرين، يعني تصحيح العقائد الدينية وإثبات تعاليم الوحي وتنوع مناهج الكلام في إنجازه للوظائف الثلاث المذكورة يتناسب مع ذهن ولغة مخاطبي الوحي، ولذلك فلاحدّ ولاحصر له: الطرق السيميائية، والهرمنيوطيقية، والنقلية، والتجربية، والبرهانية

والخطابية، والإرجاع إلى الشواهد اللغوية، والأبحاث الميدانية الإحصائية، والتاريخية، و... الخ.

الملاحظة الثالثة: لم تتمّ الإشارة في تصنيف الفارابي إلى أشخاص يدّعون أنه بالإمكان إثبات جميع الاعتقادات الدينية بالطرق الكلامية.

يوجد لعلم الكلام حدٌّ معينٌ في إنجاز وظيفته الدفاعية؛ قال البعض في تعيين هذا الحدّ: للكلام من هذا الجانب منطقتان هما: الأصول الأولية والتي يمكن للمتكلم فهمها وإثباتها، والأمور التي لا يمكن له فهمها ولكنّ إدراكها ضروري بالنسبة له. في المنطقة الثانية يكون دفاع علم الكلام بواسطة؛ وبتعبير ملا صدرا يضع المتكلم قول المعصوم عليه السلام في الحدّ الأوسط للبرهان[٨٥].

٧-٥) للكلام مسائل «متعددة الأصول»[٨٦]:

يبقى الكلام في هويته الدفاعية دائماً عرضةً لظهور مسائل متعدّدة ليس بالضرورة أن تكون نتيجة للتحقيق في أحكام وعوارض هذا الموضوع الذاتية بل نتيجةً لتأملات الباحثين في المعارف البشرية الأخرى، ولذلك فقد تكون مسائل هذا العلم ثماراً لعدّة علوم. ومن الأمثلة على المسائل التي تحظى بالبحث في العلوم المختلفة من عدة أوجه مسألة أسباب النزعة إلى الدين وإفرازات التدين التي لها أصول متعددة: علم النفس، علم الاجتماع، التاريخ، و...، وهنالك أهمية كبرى لوجود المسائل متعدّدة الأصول في تعيُّنِ الأضلاع المعرفية للكلام الجديد.

الفصل السادس

الانتاج المعرفي لعلم الكلام

إن التصور الرئيسي الثاني لماهية علم الكلام هو اعتباره منتجاً للمعرفة[٨٧]، ولظهور ورواج هذا التصور سببان:

أولاً: إعراض بعض العلماء عن الأفكار الفلسفية اليونانية، واليأس المعرفي من وصول العقل المحض إلى معرفة الوجود، والتوقع تبعاً لذلك أن يتمّ الحصول على معرفة الوجود من خلال الوحي.

ثانياً: الاعتقاد بعدم جدوى علم الكلام الرائج على أساس التصور الدفاعي له، فهو بسبب دخوله في جدالات عقيمة لم يسهم في إثراء وترويج المعارف الدينية.

تقوم رؤية الاعتقاد بالانتاج المعرفي للكلام على أن هذا العلم مثله مَثَلُ سائر العلوم الحقيقية له خصائص معرفية، فكل علم منتج للمعرفة - على أساس قواعد منطق العلوم عند القدماء - له ثلاثة أركان أساسية: المبادئ، والمسائل، والموضوع.

أما المسائل فهي الأحكام والعوارض المرتبطة بأمر واحد أو أمور منسجمة (الموضوع)، ويتمّ إثبات المسائل على أساس مبادئ معينةٍ وبنحوٍ منهجي، وللموضوع هنا دورٌ رئيسي وأساسي، فبه يمكن تمييز مسائل العلم عن سائر العلوم، وبه تتحقّق وحدة مسائل كل علم، ولذلك فإن العلوم المنتجة للمعرفة تعرّف بحسب الموضوع في نظرية المعرفة عند القدماء.

إن امتلاك علم الكلام هويةً معرفية لا يعني أنه منتج للمعرفة بالضرورة، لأن كون الكلام معرفة أعم من الهوية الآلية وهوية الانتاج المعرفي؛ فالكلام على أية

حال علم ومعرفة، بكل الخصائص المنطقية للمعرفة، وحسب التصور الذي يمكن الحصول عليه من النسبة بين البحث الكلامي والمعرفة المرتبطة به، فهذه المعرفة إما آليات دفاع، وإما علم، مولّد للمعرفة؛ لأن علم الكلام إما أن يكون مسبوقاً بالمعرفة، أو يكون سابقاً لها.

لقد جاء تصور أغلب القدماء عن موضوع العلم في القاعدة المعروفة «موضوع كل علمٍ ما يُبحَث فيه عن عوارضه الذاتية». وعلى أساس هذا التصور فموضوع كل علمٍ هوالأمر الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، وهذا التعريف واحد من التعريفات المحتملة في ماهية موضوع العلم، وهذا التصور مقصور على العلوم البرهانية كما ذكر الفلاسفة، أما بخصوص العلوم غير البرهانية فيجب الحصول على تصور آخر حول موضوع العلم.

اتخذ المتخصصون في الكلام - في الغالب - الذين تحدثوا عن موضوع علم الكلام هذا التصور عن موضوع العلم بمنزلة ملاك، وانطلقوا في مقام البحث من أن مسائل الكلام مبينة لعوارضه الذاتية؛ ولذلك ظهرت نتيجة لذلك خلافات عقيمة واسعة النطاق، وسنقوم من خلال التأمّل في وجهات النظر المتعدّدة في تعيين موضوع الكلام بتحليل هذا المضلع المعرفي المهم لهذا العلم.

١- ٦) وجهات النظر الرئيسية في بيان موضوع الكلام:

يعود الاختلاف الأساسي بين التعريفات المرتبطة بهوية الانتاج المعرفي لعلم الكلام إلى تعيين موضوع هذا العلم، فإذا كان الكلام منتجاً للمعرفة فيجب تعريفه طبقاً للموضوع؛ فما هو موضوع علم الكلام؟ قدم اللاهيجي في «شوارق الإلهام»

تقريراً مفصلاً حول آراء العلماء بهذا الخصوص، ومن وجهة نظره فإنّ هنالك ثلاث رؤىً قابلة للدراسة:

أ – وجهة نظر المتكلمين المتقدمين الذين يرون أن موضوع الكلام «الموجود من حيث هو موجود».

ب – وجهة نظر بعض المتأخرين من أمثال القاضي الأرموي الذين يرون أن ذات البارئ هو موضوع علم الكلام.

ج – وجهة نظر أكثر المتأخرين الذين يعتقدون أن موضوع الكلام هو «المعلوم» من جهة ارتباط وتوقف العقائد الدينية عليه[٨٨].

وتقرير اللاهيجي حَري بالمناقشة؛ من جهة اشتماله على جميع وجهات النظر؛ ومن جهة دقته التاريخية. والأدق مما ورد فيه أن نقول: توجد خمس نظريات رئيسية في بيان موضوع علم الكلام، وهي:

١ – ذات الواجب تعالى (وجهة نظر الشيخ الطوسي وأتباعه).

٢ – أنه الموجود بما هو موجود (وجهة نظر الغزالي).

٣ – ذات الواجب تعالى والممكنات (رؤية أغلب علماء القرنين السابع والثامن الهجريين)[٨٩].

٤ – المعلوم – الأمور المعلومة – من باب أن إثبات العقائد الدينية مرتبط به (رؤية القاضي الأيجي وأتباعه).

٥ – المعارف الدينية بشكل عام (رؤية بعض المعاصرين).

يُظهر التأمل في التسلسل التاريخي لظهور النظريات السابقة أنّ أغلب تصوّرات الخَلَف هي في الواقع ترميمٌ وإعارة بناء لرؤى السَّلَف.

٢- ٦) الكلام علم الوجود الإسلامي:

يعتبر الغزالي أن موضوع الكلام هو «أعم الأمور» أي الوجود، فأساس الكلام كما هو الحال في الفلسفة هو معرفة الوجود، لكن الكلام خلافاً للفلسفة لا ينبني على العقل المحض بل تُطلَق تسمية علم الكلام على معرفة الوجود المستمدّة من القرآن. تمّ نقد تصور الغزالي هذا على يد القاضي الأيجي وسعد الدين التفتازاني، وأورد الأيجي ملاحظتين عليه:

الملاحظة الأولى: أن أموراً كثيرة مما يُبحَث في علم الكلام لا يمكن إرجاعها إلى الموجود بما هو موجود مثل أحكام المعدوم والحال والأمور التي لا يلاحظ تحقّقها الخارجي ولا تُدْرس باعتبارها موجودات (مثل: الرأي، الفكر، الدليل، ...)[٩٠].

لقد ظهر هذا النقد بخصوص موضوع الفلسفة الأولى أيضاً، وأجاب عليه الفلاسفة غالباً عن طريق نظرية الوجود الذهني، والتي لا يمكن طرحها بخصوص هذه الإشكالية في علم الكلام.

وعبارة «الأمور التي لا يلاحظ تحقّقها الخارجي» تدحض الإجابة التي تستند إلى نظرية الوجود أساساً، إضافة إلى أن المتكلمين - بخلاف الفلاسفة - لا يعتقدون بالوجود الذهني كما ذكر الشارح الإيجي، ولذلك فليس لديهم إجابة على مثل هذا النقد[٩١].

قدّم التفتازاني طريقة لحلّ اشكالية ارتباط المسائل المتعلقة بالنظر والدليل (المباحث المعرفية والمنطقية في علم الكلام) بالموجود بما هو موجود، وتبدو هذه النظرية مهمة من حيث المنهجية، فمن وجهة نظره رغم أن المباحث المتعلقة بالنظر

والدليل ليست من المسائل الكلامية وعوارض الموجود بما هو موجود إلاّ أنها من المبادئ التصورية والمسلّمات لعلم الكلام، ويأتي بها المتكلمون باعتبارها مباحث أولية في مؤلفاتهم.

ومغزى التفتازاني أنه يمكن اعتبار الكلام معرفة وجودٍ مستندة إلى القرآن، واعتبار طرح المباحث المتعلقة بالنظر والدليل من مبادئه المعرفية. وبالرغم من أن طريقة حل التفتازاني دقيقة منطقياً لكنها لا تنسجم مع نظرية الغزالي، فمن وجهة نظر الغزالي والكثير من المتكلمين الذين يعتبرون الكلام علماً منتجاً للمعرفة فإن الكلام أرفع معرفة وأكمل علم(٩٢). وربما أن المباحث المتعلّقة بالنظر والدليل ليست بديهية فنحن بحاجة إلى علم أشمل من الكلام في الطرح الاستدلالي لهذه المباحث بحيث تتحقق مبادئ الكلام في ذلك العلم، في حال أنه لا يوجد علمٌ أشمل وأكمل من الكلام.

وبناءً عليه فطريقة حل التفتازاني لا تدفع نقد الإيجي على نظرية الغزالي، وقد تنبَّه الإيجي أثناء بيانه وجهة نظره إلى اقتراح التفتازاني ولكنه ردّه محتجاً بالقول «في حال أن الكلام أكمل العلوم».

الملاحظة الثانية: وهي تتعلق بقيد «طبق قانون الإسلام». يرى الإيجي أنه بدون الأخذ بهذا القيد لا يبقى تمايز بين الكلام والفلسفة. ومع الأخذ بهذا القيد فإننا نُواجَهُ بمشكلتين:

أولاً: في أي علم يجب التحقق من ملاك كونه مطابقاً لقانون الإسلام، فكل شخص يرى أن آراءه محقّة ومطابقة للوحي.

ثانياً: إن الكثير من المسائل التي جاءت في كتب الكلام تحت عنوان المسائل الكلامية (في مقام التحقق) إما كفرٌ صريحٌ (مثل آراء المجسِّمة) وإما بدعة (مثل آراء المعتزلة)[٩٣].

أجاب التفتازاني على هذا النقد أيضاً بتفسير جديد لتعبير «على قانون الإسلام»، فمن وجهة نظره المراد من قانون الإسلام هو السعي إلى أن يكون التفكير في علم الكلام على أساس ضوابط الوحي وبشكل يجعل التحقيق في جميع المباحث ملتزماً بالقواعد الشرعية ولا يتعارض مع قطعيات الوحي، وليس المراد أن تكون جميع المسائل نابعة من الوحي أو متطابقة مع الوحي[٩٤] [كما هو متعارف عليه في علم الفقه].

في مقام التحكيم بين الإيجي والتفتازاني من الضروري التنبه إلى الملاحظة المنهجية التالية وهي أن للعلم مقامين، هما: مقام التعريف، ومقام التحقق. يشتمل العلم في مقام التعريف على مسائل خالصة وصادقة وكاملة، بينما لا يخلو في مقام التحقّق من النقصان والكذب والاشتمال على مسائل لا علاقة لها بالعلم. وتأسيساً على ذلك يمكن القول: بأن كلام الغزالي مرتبط بمقام التعريف، بينما نقد النقاد وإجابة المجيب مرتبطان بمقام التحقّق، وعلى أساس التمايز بين مقام التعريف ومقام التحقّق يتضح التمايز بين الفلسفة والكلام حسب نظرية الغزالي بشكل أفضل، فالفلسفة اجتراح للمعرفة حسب مقتضى العقل البشري المحض، والكلام كسب للمعرفة طبق ضوابط الوحي والتوجيهات السماوية، كما أن ابتناء البحث الفلسفي على موازين العقل لا يعني بالضرورة أن جميع المسائل المتداولة بين الفلاسفة (الفلسفة في مقام التحقّق) ثابتة على قواعد العقل الصريح، وكذا الأمر بالنسبة

لابتناء البحث الكلامي على موازين الوحي، فموضوع كلا العلمين هو تحصيل المعرفة بالموجود بما هو موجود ومعرفة الوجود؛ فالفلاسفة يقومون بتحصيل المعرفة بدون الالتزام بضوابط الوحي، سواء كانت نتائج التحقيق مسائل جاء بها الوحي أم لا، والمتكلم كذلك يقوم بتحصيل المعرفة بالإلتزام بضوابط الوحي، سواء كان ما يحصله عملياً مطابقاً للوحي حقيقةً أم لا.

تجدر الإشارة إلى أنه لا يمكن اعتبار أغلب مسائل الكلام بمترلة أحكام عامة للوجود، فالنبوة الخاصة، والمعجزات، والعصمة، والثواب والعقاب، والنص على الإمامة، والمسائل التي تعينُ المصاديق، هي من المسائل التي لا يمكن أن تنطبق مع الأحكام العامة للوجود، كما يتمّ طرحها في مباحث الكلام.

تفيد التطورات التاريخية لعلم الكلام بأن المتكلم لم يتقيّد بالموجود بما هو موجود، والتصوّر بأن هذه المسائل استطرادية، الذي هو أحد الإجابات الرائجة لهذا الإبهام ليس إلاّ استثناءً للأكثر من الأقل، الأمر الذي يُعتبَر خللاً عند العقلاء، وتأسيساً عليه فإن اعتبار موضوع علم الكلام الموجود بما هو موجود، ليس صحيحاً بالمعايير المنطقية، ولا ينسجم مع التطور التاريخي للكلام.

٣- ٦) الكلامُ إلهياتٌ قرآنيةٌ

تُنسب نظرية «موضوع علم الكلام ذات الباري تعالى» في أغلب مصادر علم الكلام إلى القاضي سراج الدين الأرموي (٥٩٤ - ٦٨٢هـ) [٩٥]، لكن الدقة تقتضي أن نتعقّبَ هذه النظرية في القرون السالفة.

لقد كان الشيخ الطوسي (٣٨٥-٤٦٠هـ) من أوائل الذين طرحوا تصوّر الانتاج المعرفي لعلم الكلام، وقدّم في رسالة «شرح العبارات المصطلحة بين المتكلمين» عدّة تصورات عن موضوع علم الكلام (٥-٢).

وقال أصحاب هذه النظرية إن موضوع علم الكلام ذات البارئ تعالى؛ لأن علم الكلام يبحث في العوارض الذاتية للحقّ جل وعلا، أي يبحث في صفاته الايجابية والسلبية، وأفعاله في الدنيا والآخرة، وكذلك أحكام أفعاله كوجوب البعثة، وتعيين الإمام، والثواب والعقاب.

وعلى هذا الأساس تقسم مسائل الكلام إلى ثلاثة أقسام: المسائل المتعلّقة بصفات الله، والمسائل المتعلّقة بأفعاله في الدنيا والآخرة، والمسائل المتعلّقة بأحكام أفعاله، من هنا يمكن القول ان مسائل علم الكلام تتحدث عن ذات البارئ عزوجل (الذات، والصفات، والأفعال) وذات البارئ هي موضوع علم الكلام.

وبناء على اعتبار الله موضوعاً لعلم الكلام واعتبار الكلام إلهيات، يصبح التمايز بين الإلهيات الكلامية والإلهيات الفلسفية (الإلهيات بالمعنى الأخص) مُبهماً ومحل استفهام. وقد أشار الشيخ الطوسي إلى هذا التمايز بذكر قيد «على قانون الإسلام»، فالكلام إلهيات قرآنية، بينما الإلهيات بالمعنى الأخص عند الفلاسفة إلهيات عقلية. وقد اختُلِفَ في تبيين العلاقة بين إلهيات الفلاسفة (الإلهيات بالمعنى الأخص) وإلهيات الحكماء والمتكلمين المستندة إلى الوحي، أما الفلاسفة فيقولون بوحدتهما أي لا يوجد اختلاف بين الإلهيات المستندة إلى العقل المحض والإلهيات المستندة إلى الوحي، وأما أصحاب المدرسة التفكيكية والسلفيون فيجدون اختلافاً كبيراً بين هذين النظامين المعرفيّين، ويرى هؤلاء أن واجب الوجود عند الفلاسفة

لا ينطبق مع الأوصاف القرآنية لله بدقة، وكذلك فإن تفسير الحكماء للوحي، والنبوة، والإعجاز، والمعاد، و... الخ، ليس هو ذلك الذي تمّ تبيينه في القرآن.

على كل حال سعى متكلمو الشيعة الكبار كالشيخ الطوسي إلى بناء إلهيات قرآنية دون أن يقلدوا ويتبعوا الفلاسفة في ذلك، وحظي تصورهم هذا بقبول أغلب المتكلمين في القرن السابع، ويعود ذلك إلى عدم قبول المتكلمين عن إلهيات الفلاسفة (بالمعنى الأخص).

تظهر مقارنة مفهومي واجب الوجود والخالق عمق الهوة بين جدول أوصاف الواجب تعالى عند الحكماء، والأوصاف السبعة للباري تعالى عند المتكلمين، وكذا الأمر في تحديد علاقة الإنسان بالله في المفهومين. نورد العبارة التالية كمثال على الاعتراض الشائع على الإلهيات الفلسفية في القرن السابع: «يتحدثون عن إله موجب بالذات وليس مختاراً، لو قال كل الأنبياء بذلك لما قَبلتُ به، ولقلتُ لستُ أريدُ هذا الإله، أريدُ إلهاً فاعلاً مختاراً، وأتوجه إلى هذا الإله وأدعوه أن ينسف ذلك الإله الذي يتحدثون عنه»[٩٦].

أخضعَ القاضي الإيجي نظرية كون ذات الواجب تعالى موضوع الكلام إلى النقد من جانبين:

الجانب الأول: أن علم الكلام يشتمل على مباحث كثيرة لا يمكن اعتبارها أعراضاً ذاتيةً للواجب تعالى؛ كالبحث في الجواهر والأعراض، الذي يُبحث في علم الكلام بنحوٍ مستقل وليس من باب كونها أفعال البارئ تعالى. ويقول الإيجي مجيباً عن الملاحظة التي يُحتمل توجيهها إلى نقده: إذا قيل انّ مباحث الجوهر والعرض من مبادئ علم الكلام فيجب القول انه ليس من شأن علم الكلام التحقيق في هذه

المسائل، طبق قاعدة «مبادئ العلم ليست من مسائله»، ولذا فنحن بحاجة إلى علمٍ أكمل لتبيينها، في حال أنه يوجد علم مبني عليها أكمل من الكلام، إضافة إلى أنه ليس من اللائق ابتناءُ علمٍ شرعي على علم غير شرعيّ، وليس في العلوم الشرعية أكمل من الكلام(٩٧).

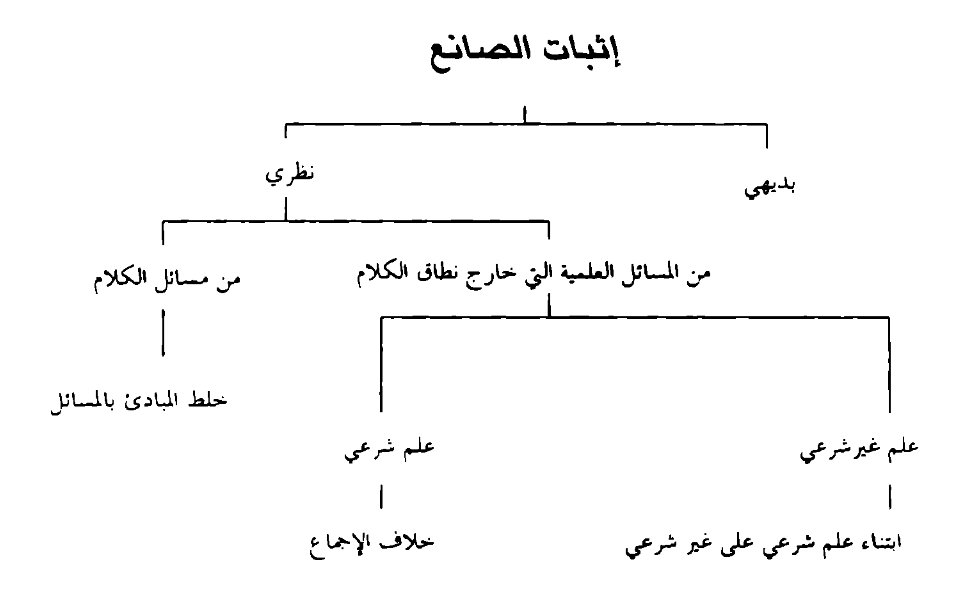
ويظهر كلام الإيجي هذا عزوفه الواضح عن التصور الدفاعي لعلم الكلام وتبنيه تصور الانتاج المعرفي له.

الجانب الثاني: لنقد الإيجي جانب منطقي: فعلى أساس قواعد منطق العلوم فإن موضوع العلم من كلتا حيثيّتيه التصورية والتصديقية هو من مبادئ العلم وليس من مسائله، في حال أن إثبات وجود الله يتم في علم الكلام كمسألة(٩٨).

وهذا النقد مستمد في الأساس من نقد ابن سينا على نظرية «موضوع الإلهيات الباري تعالى»(٩٩).

يتمسك الإيجي في إثبات مدّعاه باستدلال يُعرف في الاصطلاح المنطقي بالقياس ذي الحدّين السالبة المركبة(١٠٠)،ومفاده:إثبات الصانع إما بديهيّ، وإما نظريّ، والقولُ الأول خطأ، وفي حالِ صحة القول الثاني: إثبات الصانع إما مسألة كلامية، وإما متعلق بعلمٍ أكمل يقوم بالبحث في مبادئ علم الكلام. الوجه الأول خطأ؛ لأن إثبات وجود الموضوع من مبادئ العلم وليس من مسائله، وفي الوجه الثاني يمكن السؤال أيضاً: هل يوجد علم أكمل من الكلام في العلوم الشرعية أم لا؟ الوجه الثاني باطل؛ لأن ابتناء العلوم الشرعية على العلوم غير الشرعية ليس صحيحاً؛ والوجه الأول باطل أيضاً؛ لأنّ الإجماع أنّ الكلامَ أكمل العلوم الشرعية.

ويمكن رسم قول الإيجي بيانياً بالشكل التالي:



٤- ٦) موضوع علم الكلام واجب الوجود والممكنات:

تُعدّ هذه النظرية ترميماً وإعادة بناء لنظرية الشيخ الطوسي التي تبلورت في القرنين السابع والثامن الهجريّين، على سبيل المثال يقول مؤلف قاموس البحرين: «موضوع علم الكلام ذات الله تعالى من حيث هي، والممكنات من حيث أنها فقيرة ومحتاجة إلى الله تعالى؛ لأن موضوع كل علم الشيء الذي يُبحث في ذلك العلم عن الأعراض الذاتية لذلك الشيء؛ أي الأوصاف التي هي منشأ تلك الذات، ويتم البحث في علم الكلام عن أحوال هاتين الذاتين، فموضوع هاتين الذاتين يكون موضوع علم الكلام»[١٠١].

لم يتنبّه مؤلف قاموس البحرين إلى السؤال التالي: طالما أن الموضوع يمنح المسائل وحدتها، والأمر الموحِّدُ يجب أن يتمتع بالوحدة، فكيف يتم تأمين الوحدة إذا قلنا بازدواجية علم الكلام؟!

«سؤال: إذا كان موضوع علم الكلام متعدداً فمن الضروري أن يعود المتعدّد إلى واحد، بينما ما نحن فيه ذات الله تعالى من حيث هي وذات الممكنات من حيث أنها في غاية الحاجة إلى الله تعالى، فإلى ماذا يعود؟ الجواب: هاتان الذاتان تعودان إلى الموجود وهو شيء واحد»(١٠٢).

الخلل المنطقي في إجابة مؤلف قاموس البحرين واضح، فهذه الإجابة ليست فقط عاجزة عن بيان الملاك الموحِّد لمسائل الكلام بل هي عودة إلى التصور الأول عن موضوع الكلام (٢- ٦). بالطبع هنالك ملاحظة كامنة في تعبيره، فعلى أساس تقريره فالإلهيات وعلم الوجود الكلاميان يكتسيان معنى معرفة علاقة احتياج المخلوقات لله، ولذا يمكن القول إن عالم الممكنات من حيث احتياجه إلى الله تعالى هو موضوع علم الكلام، لكن انطباق هذه النظرية على جميع المسائل هو موضع شكٍّ من جانبي الاطّراد والإنعكاس.

٥- ٦) موضوع الكلام المعلومات السابقة لإثبات العقائد الدينية:

يمكن الحصول على التفسير الرابع لموضوع الكلام عند القاضي الإيجي، ويمكن ملاحظته كذلك بشكل مُطور ومعدَّل عند التفتازاني.

يقول الإيجي: «موضوع علم الكلام (المعلوم) من حيث أن العقائد الدينية مرتبطة به بنحوٍ مباشر أو غير مباشر»(١٠٣).

يمكن تفسير كلام الإيجي بأن مسائل علم الكلام إما العقائد الدينية، أو الأمور التي تتوقف عليها العقائد الدينية، مثل تركيب الأجسام من الجواهر المفردة، وجواز الخلاء، ونفي الحال، وعدم تمايز المعلومات، و... الخ، والموضوع الذي يشتمل على كلا القسمين هو المعلوم الذي يشتمل على الموجود والمعدوم والحال[١٠٤].

وقد نَقَدَ هذا التصور كل من الجرجاني في شرح المواقف، واللاهيجي في شوارق الإلهام. وطُرحت أغلب الانتقادات على أساس فكرة تضمين العوارض الذاتية في تعريف موضوع العلم، وعلى أساس هذا التصور يعتقد اللاهيجي أن جميع التعريفات التي قيلت في موضوع علم الكلام قابلة للنقد بنحوٍ ما، ومن وجهة نظره فالكلام والعلم الإلهي (الفلسفة الأولى) مشتركان بالموضوع، وإذا كان هنالك فرق بينهما فهو يعود إلى المطابقة للشرع أو عدمها، وليس هنالك حاجة إلى التعابير المذكورة. وهذا في الواقع عودة إلى نظرية الغزالي[١٠٥].

٦- ٦) موضوع الكلام المعارف الدينية:

قدّم الكثير من المتأخرين تصوراً عاماً عن موضوع علم الكلام، على اساس أنّ تضمين العوارض الذاتية في تعريف العلم خاص بالعلوم البرهانية، ولا حاجة له في علومٍ كالكلام.

وطِبْق هذه النظرية فالكلام علم متعلّق بالتعاليم الدينية بشكلٍ مطلق، ومجرّد امتلاك هذا التعلّق بأمرٍ ما يكفي لأن يكون مناطاً لتمتعه بموضوع، ولهذا السبب يقول الأستاذ المطهري في تعريف الكلام الإسلامي: «العلم الذي يبحث في أصول الدين الإسلامي»[١٠٦].

وهو التعريف الذي يوجد أيضاً في تعابير أبي حيان التوحيدي. والمراد بأصول الدين المقولات الأساسية للتعاليم الدينية التي تتوكأ عليها جميع التعاليم الأخرى، ويُظْهر كلام المحقق أن موضوع هذا العلم لا ينحصر بأصول الدين فقط بل إن جميع المقولات الدينية قابلة للبحث في علم الكلام بنحوٍ ما.

٧- ٦) موضوع الكلام الإيمان الإسلامي:

ترى مجموعة من المعاصرين أن الإيمان الذي انبثق بعد ظهور رسول الإسلام هو موضوع علم الكلام. وهذا الاعتقاد اتجاه جديد ظهر في القرن الأخير لدى المتألّهين، نتيجةً للإنصراف من الإلهيات إلى الأبحاث الدينية.

إنّ الإيمان هو محور الدراسات الكلامية بوصفه أحد مجالات الأبحاث الدينية المعاصرة. وبالطبع تمّ تقديم صياغة جديدة لمفهوم الإيمان في هذا الاتجاه.

٨ - ٦) فوائد علم الكلام:

يعرِّف مؤيدو التصور الآلي علم الكلام بالغاية والهدف، ويعرف مؤيدو تصوّر الانتاج المعرفي الكلامَ حسب الموضوع. وإنّ تعريف علم الكلام حسب الموضوع لا يتنافى مع امتلاك الهدف والفائدة، كما أنّ التعريف الغائي لا يتنافى مع امتلاك الموضوع. وقد طرح الأشخاص الذين يؤكدون على التعريف الموضوعي للكلام البحث في فوائد هذا العلم في إيضاحاتهم لدورِ علم الكلام.

ويمكن للكلام من وجهة نظر أولئك أن ينجز المهام التالية:

١- الارتقاء من حضيض التقليد إلى أوج اليقين والتحقيق.

٢- ارشاد ووعظ الآخرين عن طريق تبيين الحجة وإقامة البرهان.

٣- حفظ قواعد الدين من هجوم شبهات المخالفين والمنكرين (كالملحدين).

٤- بناء فروع الدين على الأصول والأسس العقائدية الثابتة، ويعكس هذا الدور مكانة وأهمية علم الكلام في مجال الفقه.

٥- ايجاد الإخلاص في العمل والإعتقاد الصحيح عند كافة الناس، وإيصالهم للفوز والفلاح والسعادة في الدنيا والآخرة.

باستثناء الوظيفتين الثانية والثالثة اختلف العلماء المسلمون حول مدى نجاح علم الكلام في مقام التحقّق في إنجاز جميع الوظائف السالفة، واتخذوا مواقف وآراء متضادة خاصة فيما يتعلّق بالوظيفة الأخيرة، وتنكر النظرية الرائجة في تاريخ الأفكار الكلامية أن يكون الكلام - في مقام التحقّق - قد أنجز هذه المهمة.

٩- ٦) ملاحظة تاريخية:

راج تصور الانتاج المعرفي لعلم الكلام منذ أوائل القرن الخامس؛ لأسباب تاريخية، ومن خلال المرور على التعريفات التي ذُكرت في الفصل الثاني يتضح أن هذا التصور يعود إلى علماء مثل أبي حيان التوحيدي والشيخ الطوسي والغزالي. ولم تحظَ رؤية الغزالي الخاصة القائمة على أن موضوع الكلام الموجود بما هو موجود بقبول المتأخرين، فاتبع أغلبهم الشيخ الطوسي، واعتبروا أن موضوع الكلام هو ذات الواجب وصفاته.

تحدث الأشخاص الذين أرّخوا لآراء العلماء في تعريف علم الكلام وموضوعه عن الغزالي والأُرموي والسمرقندي، واكتفى كل من الإيجي في كتاب المواقف، والتفتازاني في شرح المقاصد، واللاهيجي في شوارق الإلهام بهذا التصنيف[١٠٧]. ولم يضف الباحثون المعاصرون[١٠٨].للأسف شيئاً على ما جاء في شرح المواقف

والمقاصد، ولم يحدّدوا مصادر الأقوال المنقولة في مراجع الإيجي والتفتازاني واللاهيجي. ويبدو أن التصنيف الذي قدمناه في الفصل الثاني هو أوّل بيان يجسّد الخلفية والتطور التاريخي لتصوّر الانتاج المعرفي لعلم الكلام في مقابل التصور الدفاعي، وبناء عليه يتضح أن أساس تصور الانتاج المعرفي، والقول بأن ذات البارئ وصفاته هما موضوع الكلام، يعودان إلى الشيخ الطوسي،وأنّ المتأخرين قد اتبعوا وجهة نظره دون ذكرٍ له.

الفصل السابع

الهوية الوسائطية لعلم الكلام

إن التأكيد على التمايز بين التصورين الرئيسين لماهية علم الكلام يؤدي إلى التوهم بأنهما متباينان بشكل كامل، غير أن التحليل الدقيق يُظهر أن وراء تمايز هذين التصورين – الذي يوجب التمايز بين النظم الكلامية المحققّة أيضاً – وحدة كامنة؛ فهذان التصوران لهما قاسم مشترك، وهذا القاسم المشترك تصوّر أشمل من علم الكلام، ويمكن مشاهدته عند كلتا المجموعتين من المتكلمين، أي أصحاب التصور الآلي، وأصحاب تصوُّر الانتاج المعرفي. وطبقاً لذلك يمكن تفسير تمايز النظم الكلامية المرتبطة بالتصورين في علوم كالفلسفة والعرفان.

هدف هذا الفصل البحث عن هذا القاسم المشترك، والمراد من القاسم المشترك – خلافاً للتصور الرائج عنه – ليس الكلي الطبيعي ولا المفهوم الواحد، بل هو ذلك الذي يسميه «فيتجنشتاين» بالتشابه العائلي، فنحن نبحث عن تصور شامل عن طريق استقصاء مواضع الوحدة بين التصورين الرئيسين.

١-٧) الهوية المعرفية للكلام:

يتصور أغلب المؤرخين وأصحاب نظرية المعرفة أن الهوية الآلية تنفي الهوية المعرفية. ويمكننا الإشارة إلى أنموذج من هذا التوهّم فيما يتعلّق بعلم المنطق، فقد اعتبر البعض أن كون المنطق آلة لاكتشاف الأخطاء يعني نفي الهوية المعرفية له، وتمّ

توضيح الخلل المنطقي لهذا التوهّم في مقالة قصيرة تحت عنوان «مكانة المنطق في المعرفة البشرية»[١٠٩].

كما توهّم البعض أيضاً أن الهوية الدفاعية الآلية لعلم الكلام تعني نفي الهوية المعرفية له، في حال أن القاسم المشترك للتصورين المذكورين لعلم الكلام يكفي لاعتباره معرفة. ويعتبر البعض - ممن يؤكدون على الهوية الدفاعية للكلام - كالفارابي أن الكلام صناعة نظرية وعملية. فالمتكلم يقدم النظام الاعتقادي على شكل نظام معرفي ويلتزم بالأركان المعرفية كالأسس، والمنهجية والطريقة في البحوث الكلامية كغيرها من العلوم بضوابط وقواعد منطق العلوم، وتأسيساً عليه فالتأكيد على الهوية المعرفية لعلم الكلام هي أحد أهم مواضع التوافق بين التصورين الرئيسين.

٢-٧) الاستناد إلى النصوص الدينية:

إن تعلُّق علم الكلام بالنصوص الدينية هو أحد مواضع التوافق بين تصور الانتاج المعرفي والتصور الآلي لعلم الكلام؛ فالكلام في التصور الآلي يقوم بالدفاع عن تعاليم النصوص الدينية، وعليه فهو ملتزمٌ بالتعاليم الدينية في النصوص المقدَّسة. وهو يقوم كذلك بتحصيل المعرفة في عالم الوجود من خلال النصوص الدينية في تصوُّر الانتاج المعرفي، ولذلك فهو يستند إلى التعاليم الدينية في الوحي. فالإستناد إلى النصوص الدينية هو أحد وجوه الإشتراك بين هذين التصورين من جانب، ومن جانب آخر فإن التفاوت بين الكلام والفلسفة التي لا تعمل على أساس الوحي (رغم أن الكثير من النظم الفلسفية منسجمة مع الوحي) يثبت أن الاستناد إلى

الوحي هو الذي يحدّد هوية علم الكلام، ويبين البناء المنطقي للمسائل، وطرقها وآلياتها.

٣-٧) برنامج ترويج وتعليم:

بناءً على هذين التصورين فالكلام برنامجُ ترويجٍ وتعليمٍ للتعاليم الدينية، فشأن المتكلم كشأن مُبلّغ الدين سواء في النظرية الدفاعية أو في نظرية الانتاج المعرفي؛ فهو يُعلّم تعاليم الوحي، ويزيل عوائق قبولها وتعلُّمها.

٤-٧) الهوية الوسائطية:

يختلف علم الكلام عن سائر العلوم أساساً من حيث أنّ له هوية وسائطية، وهذه الهوية هي أهم وجه مشترك بين التصورين الرئيسين لماهية الكلام؛ والمراد من الهوية الوسائطية أن الكلام واسطة معرفية بين الوحي وذهن ولغة المخاطبين، كما ذكر ابن أبي جمهور الإحسائي: «هدف المتكلمين إيصال المقاصد الدينية إلى فهم وإدراك طالبي العلم». فكلا التصورين (الآلي، والانتاج المعرفي) متفقان على اعتبار أن هوية الكلام واسطة، فالهوية الوسائطية هي الوجه الجامع للتعريفات التي قُدِّمت لعلم الكلام.

يحتاج مخاطبو الوحي في تعاطيهم معه إلى واسطتين: واسطة في نزول الوحي، وواسطة في إدراكه وفهمه؛ الواسطة الأولى هم الأنبياء العظام عليهم السلام، أما بخصوص الواسطة الثانية فقد كان المسلمون في صدر الإسلام يراجعون الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام لإدراك وفهم الوحي، ولكن بسبب الفواصل الزمانية والمكانية لا يستطيع جميع المسلمين الوصول إلى المعصومين

عليهم السلام لتفسير النصوص الدينية بشكلٍ مباشرٍ، ولذلك فهُم يحتاجون إلى أشخاص كي يسهلوا عليهم فَهْمَ الوحي وجعله في متناول فهمِ وإدراكِ عقولهم.

ويحتاج مخاطبو الوحي (الكتاب، والسنة) إلى فهمه وتفسيره على ثلاثة مستويات: الفضائل والرذائل النفسية، وحسن وقبح السلوك الأخلاقي، والينبغيّات واللاينبغيات المتعلّقة بأفعال الجوارح والأفكار النظرية المتعلّقة بارتباط الإنسان والعالم بالله.

تُسمى الواسطة التي تستطيع أن تُلَبِّي هذه الحاجات الثلاث للمخاطبين عن طريق تفسير النصوص الدينية بالتّفقُّه في الدين وقد تشكّلت تدريجياً ثلاث معارف إسلامية طبقاً للحاجات الثلاث المذكورة: الأخلاق الإسلامية، والفقه الإسلامي، والكلام الإسلامي. فالأخلاق الإسلامية هي المعرفة التي توصل الفضائل والرذائل الأخلاقية من النصوص الدينية إلى فهم وإدراك البشر، والفقه الإسلامي هو العلم الذي يتولى استنباط التكاليف والوظائف المتعلّقة بسلوك الجوارح من القرآن والسنة وسائر مصادرها، والكلام أيضاً معرفة تقوم بتحصيل الاعتقادات الدينية المتعلّقة بما يُسمى بالرؤية الكونية.

أول ضلع للهوية الوسائطية للكلام هو تحصيل المعرفة بالنسبة للتعاليم الدينية من الكتاب والسنة، وهذا المعنى من الهوية الوسائطية مشترك بين الأقسام الثلاثة للعلوم الإسلامية (الأخلاق، الفقه، الكلام)، ويعود تفاوتها إلى متعلّق المعرفة، فتعرض الأخلاق الإسلامية الفضائل الدينية المستندة إلى المصادر، ويقدم الفقه الإسلامي الأوامر والنواهي والتكاليف الإلهية مستندة إلى الأدلة الشرعية، ويعرض الكلام الإسلامي الفكر والاعتقادات القرآنية، والمراد من العرض هو الاستخلاص

المنظم لرؤية القرآن والسنة بخصوص كل واحد من المجالات المذكورة، ومن ثمّ التقديم المنظم لها في قالب معرفيّ منسجم وواحد.

يوجد للهوية الوسائطية للكلام أيضاً بعد آخر، ليس مطروحاً في العلمين الآخرين (الفقه والأخلاق): يطلب الوحي من مخاطبيه القبول والتصديق والإيمان، فإذا سأل المخاطبون - بعد العلم بتعاليم الوحي بخصوص أمر خاص متعلّق بأحد المجالات المذكورة - عن مسوّغات هذا التعليم (الأمر أو النهي) من باب الاستطلاع لقبول هذا التعليم الديني، فما هي المعرفة التي ستجيب على استفسارهم؟ على سبيل المثال إذا سأل مخاطب الوحي بعد العلم بأن مجازاة اللص قطع يده، لماذا يوجد في الوحي تعليم كهذا؟ فمن أي معرفة يحصل على إجابته؟

من المسلّم به أنّ علم الفقه لن يجيبه؛ لأن الفقه يتكفل فقط بإعلان أن هذا الحكم من أحكام الوحي والسنة أم لا. يحتاج مخاطبو الوحي في هذا المقام إلى علمٍ يثبت لهم صحة واعتبار التعاليم الدينية وينقض التعاليم المعارضة، وهكذا وساطة هي وساطةٌ دفاعية، والوساطة الدّفاعية لا تنحصر فقط بالمقولات المتعلّقة بالواقع والعقائد الدينية، خلافاً للوساطة التفهيمية، بل تشمل جميع التعاليم الدينية وتحوي كذلك مجال الأخلاق والفقه، والهوية الوسائطية لعلم الكلام تشتمل على مثل هذا المعنى من الوساطة أيضاً.

إذا أخذنا الهوية الوسائطية لعلم الكلام بعين الاعتبار يمكن أن نرجع التصورين الرئيسين له إلى تصوّر واحد شامل؛ لأن تحصيل المعرفة لا يتنافى مع الدفاع، وبين الهوية الدفاعية وهوية الانتاج المعرفي توهم عدم انسجامٍ وليس عدم انسجام حقيقي، وعلى هذا الأساس يمكن القول: بأن الكلام معرفة وسائطية بين الوحي

(الكتاب والسنة) وذهن ولغة المخاطبين، ودوره عبارة عن تحصيل المعرفة بالعقائد، وتوضيح وفهم التعاليم الدينية، وتصحيح العقائد الدينية، وإثبات تعاليم الوحي، ودفع الآراء المعارضة. وتوضح الهوية الوسائطية لعلم الكلام تمايزه عن سائر العلوم المتعلقة بالدين والاتجاهات المختلفة للبحث الديني.

وما يعرف اليوم باسم فلسفة الدين، وتاريخ الأديان، وعلم الاجتماع الديني، وعلم النفس الديني، يفتقد إلى الهوية الوسائطية؛ فهذا النوع من الأبحاث ليس في مقام تقديم المعرفة من الوحي، ولا يروّج للتعاليم الدينية، وليس من شأنه الدفاع عن الاعتقادات الدينية ففيلسوف الدين على سبيل المثال يبحث في الأفكار الدينية من خارج الدين ودون الميل إلى التحقيق في الأفكار الدينية.

الهوية الوسائطية لعلم الكلام تبين لواقعية دور المتكلمين إذ هو إدامة للدور الرساليّ للأنبياء والأئمة عليهم السلام، وما يعد حافظاً وحدة الكلام الجديد والكلام القديم هي هذه الهوية الوسائطية للكلام، فالكلام الجديد من حيث أنه كلام هو واسطة بين الوحي وذهن ولغة مخاطبيه، وليس من شأن المتكلم الجديد سوى عرض وتفهيم وإثبات وتعليم الأفكار الدينية.

٥ -٧) نظرية الغرض التعليمي للوحي:

تظهر الهوية الوسائطية للكلام أهمية الوحي في بناء هذا العلم، فالمتكلم يتحدّث عن الوحي ويعرض تعاليمه، والوحي في الرؤية الإسلامية كلام إلهي وصل إلى البشرية عن طريق الرسول صلّى الله عليه وآله.

وقد قال البعض إن سبب تسمية الكلام هو استناده إلى الوحي أو كلام الباري تعالى، فالنظام الاعتقادي في الإسلام مستمد من كلام الله، وبناء عليه فكل تصور يمتلكه المتكلّم عن الوحي مؤثر في تشكُّل نظامه الكلامي.

من الأوجه المشتركة بين التصورين الأساسيين السالفي الذكر لعلم الكلام هو الانطباع الواحد نسبياً عن الوحي، فيمكن تسمية هذا الانطباع الواحد قياساً بباقي الانطباعات بنظرية الغرض التعليمي للوحي.

وبناءً على هذه النظرية يوجد للوحي هوية تعليمية فلم ينزّل الله شيئاً لتعليم البشر سوى مجموعة من المعلومات والمعارف أنزلها عن طريق معلمين باسم الأنبياء، ومخاطب الوحي العقل البشري، وما يطلبه الوحي من البشر هو تصديق المعلومات والأخبار التي يتضمنها، وللوحي دور توعوي للإنسان، فهو يكشف له عن الحقائق ويطلعه عليها، والإنسان صاحب العقل السليم يصل إلى الإيمان واليقين عن طريق تصديقها.

رغم أن التصورين الرئيسين يستندان إلى نظرية الغرض التعليمي للوحي، إلاّ أنهما يختلفان في تفسير محتوى تعاليم الوحي.

فيتصور مؤيدو الرؤية الدفاعية أن الحقائق الوحيانية هي ذاتها الحقائق الفلسفية، ويؤمن أتباع الهوية المعرفية بتفكيك الحقائق الوحيانية عن التعاليم الفلسفية، ومن وجهة نظر البعض فالمعرفة التي يقدمها الوحي هي في حقيقتها وليس شكلها المعرفة الفلسفية ذاتها، ويرى آخرون أن المعرفة الوحيانية هي معرفةٌ من نمطٍ آخر.

٦-٧) الاستناد إلى الواقعية الأرسطية:

قام علم الكلام بناءً على الهوية الوسائطية على ركنين، هما: الوحي، وذهن ولغة المخاطبين. وتتحدّد الهندسة المعرفية للكلام طبقاً للإنطباع الخاص عن الوحي، وذهن ولغة المخاطبين. ونجاح المتكلم في القيام بدوره الوسائطي رهن بمعرفة ذهن ولغة المخاطبين، فعلى المتكلم أن يوضح الأفكار الدينية بشكل قابل للفهم والقبول في أذهان المخاطبين، وهذا الأمر لا يتيسّر دون امتلاك تصور واضح عن العقل البشري، وملاك العقلانية عند البشر.

الوجه المشترك السادس بين التصورين الرئيسين لعلم الكلام وجود تصور واحد نسبياً عند هاتين الفئتين من المتكلمين عن العقل البشري وملاك العقلانية، فيؤكد التصوران على الواقعية والحقية خارج الدين، ويعتبرون العقل البشري قادراً على فهم الإدعاءات الدينية وقبولها، وهم يحكمون على أساس رؤية خاصة عن الواقعية في تفسير العقلانية والحقية، ونحن نسمي هذه الرؤية اليوم مقارنة مع الرؤى الواقعية الحديثة باسم الواقعية الأرسطية، فقد تمّ تأسيس النظم الكلامية على رغم تنوعها بناءً على رؤية واحدة للواقعية، وعلى هذا الأساس فهي تنشد المعرفة اليقينية المطابقة للواقع.

المراد من استناد النظم الكلامية للقدماء على الواقعية الأرسطية أنها لا تبني طرق أحكامها واستطلاعها على تفاسير أخرى للصدق، كنظرية التلاؤم، والنظرية البراغماتية، ونظرية الإجماع، و... الخ، بل يؤسسون ملاك الحقية نسبياً على نظرية المطابقة مع الواقع، على أساس التفسير الذي قدّمه أرسطو. وبالطبع فإن ميزان

التزام المتكلمين بالأدلة العقلية وملاك الحقية خارج الدين متفاوت حسب الاعتقادات والمشارب الكلامية.

٧-٧) التصور الواحد والشامل لعلم الكلام:

يمكن تقديم تعريف جامع وشامل لعلم الكلام على أساس الوجوه المشتركة بين التصورين الرئيسين له: «الكلام معرفة وسائطية بين الوحي بوصفه كلام الباري تعالى - كما هو الأمر في الإسلام - وذهن ولغة المخاطبين، تقوم بترويج وتعليم وعرض الفكر والإيمان الإسلامي».ومن مقتضيات هذا التعريف تصحيحُ العقائد وتوضيح المفاهيم والتبيين المنظّم للإعتقادات، وإثبات التعاليم ودفع الآراء المخالفة.وهذا التعريف لا يشتمل فقط على التصورين الرئيسين بل يشمل أيضاً التعريف الذي قدمه المعاصرون (٢١-٢) لأن عرض وتقديم الإيمان هو نفسه من الشؤون الوسائطية بين الوحي والمخاطبين. وعلى أساس هذا الفهم لماهية الكلام سوف نثبت أن الكلام الجديد والكلام التقليدي لهما هوية واحدة، لكن بهندسة معرفية متفاوتة،كما أنّ الكلام المنتج للمعرفة والكلام الآلي للدفاع لهما هوية واحدة وهندسات معرفية متفاوتة.

هوامش القسم الأول

(١) حول ذلك يُلاحظ الفصل الثامن من هذا الكتاب.

(٢) المدرسة التفكيكية، مصطلح نحته الأستاذ محمد رضا حكيمي للتعبير عن منهج معرفي بدأ يتبلور في الحوزة العلمية في خراسان (مشهد) في القرن الرابع عشر الهجري، وأسهم في إرساء أسسه طائفة من الأعلام، في طليعتهم السيد موسى زرآبادي القزويني (١٢٩٤ــ ١٣٥٣هــ)، والميرزا مهدي الأصفهاني (١٣٠٣ــ ١٣٦٥هــ)، والشيخ مجتبى القزويني (١٣١٨ــ ١٣٨٦هــ)، والشيخ محمد رضا حكيمي (١٣٥٤هــ). ويؤمن أصحاب هذه المدرسة بفك الإرتباط بين الإنجاز المعرفي والفلسفي الوضعي وبين المعرفة الإسلامية.

راجع: حكيمي، محمد رضا. المدرسة التفكيكية. كتاب قضايا إسلامية معاصرة - ط ١، قم، ١٩٩٨م. (المترجم).

(٣) راجع. نصر، سيد حسين. «جرا فارابى را معلم ثانى خوانده اند» في: افشار، ايرج، أبو نصر فارابي، مجموعه خطابه هاى تحقيقى، (منشورات مكتبة جامعة طهران المركزية ١٩٧٥م)، ص١٤.

(٤) راجع : داورى، رضا. فارابى مؤسس فلسفه اسلامى، طهران، انجمن فلسفه ايران.

(٥) الفارابي، إحصاء العلوم، ص١٢٤.

(٦) شيخ صدوق. اعتقادات، الترجمة الفارسية مع حواشي الشيخ المفيد،
ترجمة: سيد محمد علي حسني، طهران ١٩٩٢م، ص ٤٥.

(٧) مكدرموت مارتين. انديشه هاى كلامى شيخ مفيد، ترجمة: احمدآرام، دانشگاه طهران ٩٩٣م، ص٩.

(٨) الشيخ المفيد، تصحيح الاعتقادات، (تبريز١٣٧١هــ) ص ٢٦ــ ٢٧.

(٩) انديشه هاى كلامى شيخ مفيد. ص ١٠.

(١٠) التوحيدي، أبو حيان. ثمرات العلوم في: الأدب والإنشاء في الصداقة والصديق (مصر، مطبعة الشرقية ١٣٢٣هــ) ص ١٩٢ــ ١٩٣.

(١١) الطوسي، أبو جعفر، شرح العبارات المصطلحة، تحقيق محمد تقي دانش بجوه . في: الذكرى الألفية للشيخ الطوسي، مشهد ١٩٧٢م، ج ٢، ص ٢٣٧.

(١٢) مثل مير سيد شريف جرجاني في: شرح المواقف، عالم الكتب، بيروت، بدون تاريخ، ج ١ ، ص ٤٧.

والتفتازاني في شرح المقاصد، ج ١، ص ١٧٦.

واللاهيجي، شوارق الإلهام، ج ١، ص ١.
وعبد الرحمن بدوي في: تاريخ انديشه هاى كلامى در اسلام (ترجمة: حسين صابري) «آستان قدس رضوى، ١٩٩٥م» ج١، ص ٢١.
(١٣) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، (مصر ١٣٢٢هـ ق)، ج ١، ص ٥، ٦.
(١٤) البريدي، صاعد بن محمد. الحدود والحقائق، تحقيق: محمد تقي دانش بجوه، في: الذكرى الألفية للشيخ الطوسي، ج ٢، ص ٢٢٨.
(١٥) الأُرموي، رسالة في الفرق بين نوعي علم الإلهي والكلام، مخطوطة في مكتبة مدرسة غرب همدان، رقم ١١٨٧.
(١٦) نقلاًعن شرح المقاصد، ج١، ص١٨٠.
(١٧) الآملي، نفايس الفنون في عرايس العيون. تصحيح: أبوالحسن الشعراني، طهران، ١٩٥٨م، ج١، ص٣٢٩.
(١٨) المفتي، حميد، قاموس البحرين، تصحيح: علي أوجي، تهران، انتشارات علمي وفرهنگی.
(١٩) الشيرازي، قطب الدين، درة التاج (تصحيح: أحمد مشكوة، طهران، ١٩٣٨م) ص ٨٥ ــ ٨٦.
(٢٠) العلامة الحلي، كشف المراد، تصحيح: حسن زاده آملي، طبعة قم، ص١٩.
(٢١) الاصفهاني. تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد، تحقيق: فاطمة نجات، اشراف: الدكتور أحد قراملكي، جامعة طهران ١٩٩٩م، ص ٦.
(٢٢) الإيجي، المواقف، عالم الكتب، بيروت، بدون تاريخ، ص ٨.
(٢٣) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، بيروت، بدون تاريخ. ص٢٢-٢٣.
(٢٤) شرح المقاصد، ج ١،ص ١٦٣.
(٢٥) ابن خلدون، المقدمة، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، بدون تاريخ، ص ٤٠٥.
(٢٦) الجرجاني، التعريفات، مصر، ١٠٣٦هـ ، ص ٨٠.
(٢٧) القوشجي، شرح تجريدالاعتقاد، منشورات رضي ــ بيدار ــ عزيزي، قم، بدون تاريخ، ج ١، ص٤.
(٢٨) الاحسائي، ابن أبي جمهور. التحفة الكلامية، تصحيح: ي.ج، نشريه تخصصى كلام، مؤسسه تحقيقاتى وتعليماتى إمام صادق عليه السلام ، قم، السنة الثانية، ١٩٩٣، العدد ٨ ــ ٩.
(٢٩) اللاهيجي، شوارق الإلهام، اصفهان، بدون تاريخ، ج١، ص٥.

(٣٠) اللاهيجي، گوهرمراد، باهتمام صمد موحد، (طهران، ١٣٦٤)، ص ٢٤.

(٣١) الآشتياني، مهدي، أساس التوحيد، جامعة طهران، ١٩٥١م، ص ١٩.

(٣٢) مطهري، مرتضى، مجموعة الآثار (باللغة الفارسية) ج ٣ (انتشارات صدرا طهران، ١٩٩١م) الصفحات ٥٨ــ٦٢.

(٣٣) التعريف منسوب للأستاذ محمد مجتهد شبستري، وقد قاله بإحدى محاضراته الجامعية.

(٣٤) من جملتهم د. سروش، عبد الكريم. قبض وبسط تئوريك شريعت، مؤسسة صراط، طهران، ١٣٧٢ش، ص ٨٨.

(٣٥) يرى د. سروش «أن العلوم بشكل عام تنقسم إلى قسمين: علوم منتجة، وعلوم مستهلكة. العلوم المنتجة ذات جانب نظري وناظمة للقوانين؛ مثل علم الفيزياء، الرياضيات، الكيمياء، والفلسفة. أما العلوم المستهلكة فهي التي تشتمل على النظريات المنتَجة في العلوم المنتجة مستخدمةً إياها في مسيرة تكاملها.

ومن النماذج البارزة لهذه العلوم علم الطب. والجدير بالذكر أن كل العلوم بمعنىً من المعاني مستهلكة، فالتبادل بين العلوم أمرٌ مُقَرٌّ ومتفقٌ عليه. وعندما تغلب على علمٍ ما سمة الإستهلاك يُسمى مستهلكاً.

ويعتقد د. سروش أنه قبل مجيء الخواجة نصير الدين الطوسي (٦٧٢هــ) كان علم الكلام علماً منتجاً. ولكن عندما قام الخواجه بفلسفة هذا العلم أصبح مستهلكاً؛ لأنه بذلك يعتمد على الفلسفة، وبالتالي فقد علم الكلام ــ على الأقل ــ بين المفكرين الشيعة استقلاله وأصبح معتمداً على الفلسفة.»، «المترجم»

د. سروش، عبد الكريم، قبض وبسط تئوريك شريعت. الصفحات من ٦٧ــ٩٠.

(٣٦) التفتازاني، شرح العقائد النسفية، القاهرة، ١٩١٨م، ص ١٦ــ١٧.

(٣٧) گوهرمراد، الصفحات ١٨ــ١٩.

(٣٨) حاول بعض المعاصرين أن يبني التمايز بين الكلام الجديد والكلام التقليدي على مقولة كلام المتأخرين وكلام المتقدمين، ومن وجهة نظرنا يمكن إيراد الملاحظات الثلاثة آنفة الذكر على هذه الرؤية. راجع تفصيل هذا البحث في الفصل التاسع.

(٣٩) يجب ألاّ يتحول الاختلاف في كون الكلام منتجاً للمعرفة أم غير منتجٍ لها إلى معنى كونه معرفة أم غير معرفة، فالهوية الآلية للكلام ــ مثلها مثل المنطق ــ لا تتنافى مع هويته المعرفية.

(٤٠) الفخر الرازي، الإنارات في شرح الإشارات، مخطوطة رقم٢٥٩٤٨/١٨٤٧ الصفحات ٣ــ٤ مكتبة مجلس الشورى الإسلامي في طهران.

(٤١) راجع: أحمد فؤاد الأهواني. الكندي، ترجمة: رضا ناظمي، تاريخ فلسفه إسلام. اعداد: م.م. شريف، طهران ١٩٨٣م، ج١، ص ٦٠٠.
(٤٢) الفارابي. الثمرة المرضية، ليدن ١٨٩٥م، الصفحات ٤٢ و ٧٥.
(٤٣) ابن سينا: الشفاء: الإلهيات، ص ٤٤١ ــ ٤٤٢.
(٤٤) تشكّلت كثير من رؤى وآراء الفلاسفة الكلامية (الكلام في مقام التحقق) بالاستناد على نظرية وَحدة الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية، من جملة ذلك تصورهم عن النبوة.
راجع: قراملكى، احد، مباني كلامى جهت گيرى دعوت انبياء، پژوهشگاه فرهنگ وانديشه اسلامى، طهران، ١٣٧٦ش، ص ٥٤ــ ٦٠.
(٤٥) گوهرمراد، ص ١٨.
(٤٦) حكيمي، محمد رضا، كلام جاودانه، دفتر نشر فرهنگ إسلامى، طهران، ١٣٧٤ ش، ص ١٣ــ ٣٥.
(٤٧) الغزالي، مقاصد الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ١٩٦١م.
(٤٨) تهافت الفلاسفة، ترجمة: علي أصغر حلبي، مركز نشر دانشگاهى، طهران ١٣٦١
(٤٩) الشهرستاني، عبد الكريم. نهاية الإقدام في علم الكلام، باهتمام: آ. ويليام، آكسفورد، ١٩٣٤م.
(٥٠) نُشر في: الطوسي، خواجة نصير، مصارع المصارع، قم، بيدار، ١٤٠٥هــ .
(٥١) الطهراني آغا بزرگ. الذريعة إلى تصانيف الشيعة، دار الأضواء، بيروت، ج ٤، ص ٥٠٢.
(٥٢) الطوسي، علاءالدين. تهافت الفلاسفة، تحقيق: د. رضا سعادة، الدارالعالمية، بيروت ١٤٠٣هــ .
(٥٣) خواجة زاده، مصلح الدين، تهافت الفلاسفة، تحقيق: د. رضا سعادة، بيروت.
(٥٤) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٢٥٦.
(٥٥) المشاغبة بالنسبة للجدل كالمغالطة بالنسبة للبرهان.
(٥٦) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ١، ص ٢٢ ــ ٢٩، و ص ٣٠.
(٥٧) الغزالي، المنقذ من الضلال، شك وشناخت، ترجمة: صادق آئينه وند، طهران، امير كبير، ١٣٦٠ش، ص٢٩.
(٥٨) راجع: المفتي، حميد. قاموس البحرين. ص ٤٦ ــ ٤٧.
(٥٩) الأستاذ مطهري، مجموعة مؤلفاته، الجزء ٣، ص ٥٨ و ٦٢.
(٦٠) م. ن، ج ١٤، ص ٤٥٣.

(٦١) ولفسون، فلسفه علم كلام، (ترجمة: أحمد آرام) طهران، ١٣٦٨ش، ص ١.

(٦٢) سبحاني، جعفر، مدخل مسائل جديد درعلم كلام، قم، ١٣٧٥ش، ص ٥.

(٦٣) ابن خلدون، المقدمة، ص ٤٥٨.

(٦٤) الإيجي،عضدالدين. المواقف. ص٧.

(٦٥) الفارابي، إحصاء العلوم، ص ١١٤.

(٦٦) سروش، عبد الكريم، قبض وبسط تئوريك شريعت، ص ٦٥ ــ ٦٦.

(٦٧) ملاصدراالشيرازي، الأسفار الأربعة، ج١، ص٣٠، حاشية العلامة الطباطبائي.

(٦٨) انظر: قراملكى، احد. «موضوع العلم كل ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية» مقالات وبررسيها، العدد ٥٣ــ٥٤، ١٣٧٢ش، ص ١٢٥ــ ١٥٨.

(٦٩) العلامة الحلي، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، قم بيدار، ١٣٦٣ش، ص ٢١٢ــ٢١٣.

(٧٠) توجد لبعض المعاصرين ملاحظة نقدية بهذا الخصوص سيتمّ بحثها فيما بعد.

(٧١) مجتهد شبستري، محمد «نقد الفكر التقليدي في الإسلام المعاصر»، ط ١، ١٣٧١ ش. الطبعة الثانية في: هرمنيوطيقا الكتاب والسنة، طرح نو، طهران، ١٣٧٥ش، ص ١٦٨ــ ١٦٩.

(٧٢) سبحاني، جعفر. معرفتهاى دينى واصول فلسفى دركشاكش معرفت شناسى روز، الطبعة الأولى ١٣٧١، ط٢ في: مجتهدشبستري، محمد. هرمنوتيك، ص ٢٤٢ــ ٢٤٣.

(٧٣) سبحاني، جعفر. مدخل مسائل جديد در علم كلام. قم ١٣٧٥ش، ص ٥.

(٧٤) جوادي آملي، شريعت در آينه معرفت، مركز نشر فرهنگى رجاء، ١٣٧٢ش، ص ٤٩٧ــ٤٠٠.

(٧٥) السّيوري، المقداد بن عبد الله. الاعتقاد في شرح واجب الاعتقاد، تحقيق: صفاء الدين البصري، آستان قدس رضوي، ١٤١٢هــ .

(٧٦) الطهراني، آغا بزرگ. الذريعة إلى تصانيف الشيعة، دار الأضواء، بيروت، ج ٢٥ ص ٤.

(٧٧) نقد ونظر، العدد ٢، ربيع ١٣٧٤ش، ص ٤٣.

(٧٨) الشرفي عبد المجيد. الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر ١٩٩١، ص ٤١.

(٧٩) نقد ونظر، عدد ٢، ربيع ١٣٧٤ش، ص ٤٤.

(٨٠) سروش، عبدالكريم. دروس مسائل جديد كلامي، علم ودين، كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية، ١٣٦٢ش، ملزمة دروس، الدرس الأول.

(٨١) سروش، عبد الكريم، قبض وبسط، ص ٧٩.

(٨٢) نفس المصدر السابق.

(٨٣) نقد ونظر، عدد ٢، السنة الأولى، ربيع ١٣٧٤، ص ٤٤.

(٨٤) الفارابي، إحصاء العلوم ص١١٥ـــ ١١٩. تمت الترجمة من النص الفارسي لعدم توفر النص العربي.

(٨٥) جوادي آملي «كلام جديد» في: كلام جديد در گذر انديشه ها، باهتمام: على أوجبى، طهران، ١٣٧٥ش، ص ٢٥ـــ ٢٧.

(٨٦) ***Multipleovigens*** .

(٨٧) خالي .

(٨٨) شوارق الإلهام، ج١، ص٧-١١.

(٨٩) مثل: المفتي، حميد في قاموس البحرين ص ٤٤.

(٩٠) الأيجي، المواقف، ص ٧.

(٩١) الجرجاني، شرح المواقف، مصر ١٣٢٥هـــ، ج١، ص ٤٨.

(٩٢) الغزالي، المستصفى، ج ١، ص٦.

(٩٣) المواقف، ص ٩.

(٩٤) شرح المقاصد، ج١، ص١٧٧ـــ ١٧٨.

(٩٥) من هؤلاء: الجرجاني في شرح المواقف ج١، ص ٤٢، واللاهيجي في شوارق الإلهام، ج١، ص ٩، وبدوي في تاريخ الأفكار الكلامية في الإسلام، ج ١، ص ٢١.

(٩٦) في المقارنة بين الإلهيات الفلسفية والكلامية يرجى مراجعة: هاشمي گلپايگاني، نفيسه، بررسى تطبيقى مسائل خداشناسى در آثار شيخ مفيد وشيخ الرئيس، رسالة ماجستير باشراف: محمد مجتهد شبسترى، وأحد قراملكى، كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية بجامعة طهران، ١٣٧٧ش.

(٩٧) شمس تبريزي، باهتمام صمد موحد، ص ٦٣٥.

(٩٨) المواقف، ص ٧.

(٩٩) ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص٥، س١٦ـــ ص٦ س ١٢.

(١٠٠)*complex destructive dilemma* موحد،ضياء، واژه نامه توصيفى منطق، طهران، ١٣٧٤ش، ص٣٠.

(١٠١) المفتي، حميد، قاموس البحرين، ص ٤٤.

(١٠٢) نفس المصدر السابق.

(١٠٣) المواقف، ص ٧.

(١٠٤) شرح المواقف، ج ١، ص ٤٠ ــ ٤٢.

(١٠٥) شوارق الإلهام، ج ١ ، ص ١١.

(١٠٦) الأستاذ مطهري، مجموعة الآثار، ج٣، ص ٥٨.

(١٠٧) الجرجاني، شرح المواقف،ج١، ص ٥٢ ــ ٥٣.

(١٠٨) مثل بدوي، عبدالرحمن، تاريخ انديشه‌هاى كلامى درإسلام، ج١، ص٢٢ .

(١٠٩) قراملكي، احد، «جايگاه منطق درمعرفت بشرى»، فرهنگ، العدد ٤ ــ ٥، ١٣٦٨ش، ص٣٦٣ــ ٣٨٨.

القسم الثاني

التجديد في علم الكلام

الفصل الثامن

اشكاليات التجديد

يرتبط تصميم هندسة معرفية لعلم كلام جديد بغربلة صفة «التجدد»، ومناقشة ما تعنيه هذه الصفة، وما يمكن أن يُراد من القابلية للتجديد في علم الكلام. إن الغموض الذي يكتنف صفة التجديد الى جانب الإقبال الواسع على الخوض في قضايا الكلام الجديد، أفرز الكثير من الإشكاليات والعقبات في طريق التفكير الكلامي المعاصر، وحين التمعّن في الكتابات والمحاضرات الكلامية الجديدة، نلاحظ أبعاداً واسعة لهذا الغموض المفضي الى التباسات وإشكاليات عديدة.

عنوان «الكلام الجديد» من مصطلحات القرن الأخير في الثقافة الاسلامية. وكان شبلي النعماني (١٢٧٣ ـــ ١٣٣٢) ممن أكدوا على أهمية التجديد في علم الكلام عبر كتابته تاريخاً للكلام الحديث. كما شدد الاستاذ مرتضى مطهري في مؤلفاته على ضرورة ايجاد تحوّلات في العلوم الكلامية، وتأسيس علم كلام جديد. ورغم أن ماضي الكلام الجديد لا يناهز المائة سنة، إلاّ أن الإقبال عليه بدأ حينما لوحظت «مسائل كلامية جديدة» في البرامج التعليمية الخاصة بالإلهيات والمعارف الإسلامية. ولعل دراسة قضايا الكلام الجديد واحدة من أبرز خصائص التفكير الديني في السنوات الأخيرة، فكثرة البحوث والكتب التي ظهرت خلال الأعوام الماضية حول الموضوع تشير بوضوح الى مستوى إقبال الدارسين على هذا المجال المعرفي. ومع أن من أسباب الاهتمام بالكلام الجديد في الأوساط الحوزوية والجامعية، إدراج المسائل الكلامية الجديدة في المواد الدراسية، غير أن الافتقار الى برمجة صحيحة، وبحوث قبلية، أدى الى دخول قضايا الى الكلام الجديد غير ذات

صلة به أساساً، الأمر الذي أفضى الى تصوّرات مضبّبة عن الهوية المعرفية للكلام الجديد، لاسيما عند المبتدئين.

وفيما يلي نشير الى بعض مكامن الغموض والإشكال في نطاق امكانية تجديد علم الكلام:

ايهام الانفصال

ثمة رأيان في تفسير الكلام الجديد، نعتقد أن أحدهما سلك سبيل الإفراط، والثاني سار في جادة التفريط. الأول يرى أن الكلام الجديد لا يشارك الكلام التقليدي إلاّ في اللفظ والعنوان، فالكلام الجديد علم حديث الظهور مستقل تماما، ولا علاقة له بعلم الكلام الدارج في الثقافة الإسلامية القديمة.

أما الرأي الثاني فيذهب إلى أن إطلاق صفة الجديد على علم الكلام الحالي، هو في الواقع من باب التسامح والمجاز، فالكلام الجديد هو ذاته الكلام التقليدي من حيث أضلاعه وأبعاده، ولا يختلف عنه إلاّ في اشتماله على مسائل جديدة لم تكن سابقاً، فالجدة من وجهة النظر هذه لا مبرر لها سوى بعض المسائل الكلامية الجديدة، التي تطرح في صورة شبهات، يتصدى المتكلمون لتفنيدها على أساس المباني والأساليب التقليدية تماماً، فيقال مثلاً:«يستعمل في المحافل العلمية اليوم مصطلح الكلام الجديد، مما يوهم بولادة علم جديد. والحقيقة أن علماً جديداً لم يظهر أبداً، وإنما هناك مسائل جديدة تضاف الى المسائل الكلامية السابقة، مما يعني ظهور مرحلة تكاملية حديثة لهذا العلم. فمقتضى ظهور العلم الجديد، أن يكون له موضوع وهدف مستقلان في حين لا نلاحظ شيئاً من هذا الاستقلال في المسائل الجديدة لعلم الكلام».[1]

يستقر هذا الرأي على فرضية يمكن تسميتها منطقياً بخطأ إيهام الانفصال، والفرضية هي أن الرأيين أدناه منفصلان على نحو مانعة الخلوّ، بحيث يعني بطلان أحدهما، صدق الآخر بالضرورة. والرأيان هما:

١ ــ الكلام الجديد، علم حديث تماماً، ليس له أية مشتركات مع الكلام التقليدي.

٢ ــ ليس الكلام الجديد سوى مسائل كلامية جديدة.

وهناك عدة عوامل أدت الى هذا الخطأ، من أهمها غموض مفهوم التجديد كصفة لعلم الكلام، وضبابية الارتباط المعرفي بين اضلاع العلم وجوانبه المختلفة. ونحاول في هذا البحث تقديم نظرية تشتمل على الرأيين السابقين، مضافاً الى صورة ثالثة للتجديد، وهي صورة يكون وفقها الكلام الجديد علماً يحتفظ بهويته الكلامية من ناحية، ومن ناحية أخرى لا ينحصر التجديد في ضلع واحد من أضلاعه، كالمسائل مثلا، وإنما يطرأ التحديث على جميع الأضلاع، كما تتعرض هندسته المعرفية للتحول والتجديد أيضاً. وعليه لن يكون ثمة انفصال مانع للخلو بين الرأيين المذكورين، حتى يكون بطلان أحدهما مستلزماً لصدق الآخر، وإنما يمكن طرح وجهة نظر ثالثة تفيد أن الكلام الجديد نظام كلامي حديث بهندسة معرفية جديدة.

ويتوقف التفضيل بين هذه الآراء الثلاثة على التحقيق المنهجي في قضيتين: ما هو المتعلق الرئيسي للجدة في علم الكلام؟ وما هو مفهوم التجديد في علم الكلام؟

الغموض في مفهوم التجديد

غموض معنى التجديد أو التجدد من المطبّات الخطيرة المفضية الى كثير من الأخطاء والزلل في هذا الموضوع، ففضلاً عن أن «التجدد» غامض من حيث البناء

اللغوي، فإنه مبهم أيضاً باعتباره صفة لعلم الكلام. فهل يعني التجديد حين نضيفه الى علم الكلام، ذات الحالة بالنسبة لإضافته الى سائر العلوم؟ فنحن نصف الكثير من العلوم بأنها جديدة،فنقول: المنطق الجديد، والرياضيات الجديدة، والطب الحديث، وعلم الفلك الجديد، والفلسفة الجديدة. فهل يأخذ التجدد معنىً نسبياً بالضرورة، لا يدل على أي تعيّن معرفي؟ وهل التجدد حصيلة المقارنة بين حقبتين تاريخيتين وحسب، ولا يستعمل إلاّ لتمييز الحقبة اللاحقة عن الحقبة السابقة؟ وهل يمكن للبحث في عنوان التجديد أن يحل محل التأمل في المعنون، والتعمق في الهوية المعرفية للكلام المعاصر؟

يعود الأصل في غموض مفهوم التجديد في علم الكلام، الى الخلط بين معنيين للجدة في هذا العلم. وسنشير في الأقسام الآتية الى أن الكلام يقبل التجديد بمعنيين: المعنى الأول الوصف العام للتجدد، أي الذي يفيد كونه حالة نسبية للتمييز بين مرحلتين في تكامل العلوم سابقة ولاحقة. و المعنى الثاني وصف خاص بالكلام لا يتضارب والتعيّن المعرفي لعلم الكلام.

الجدة في علم الكلام بالمعنى الثاني كالجدة في الفلسفة التي تطلق على الآراء الفلسفية منذ القرن السابع عشر حتى التاسع عشر، فهو معنى لا يراد منه مجرد التفريق بين دورين زمنيين، وإنما يرتبط بماهية العلم وخصائصه، ولذلك تبقى صفة الجدة ملازمة له حتى لو صار مستقبلاً أمراً قديماً، فكما لا نسمّي «الفلسفة الحديثة» في القرن السابع عشر حتى التاسع عشر فلسفة قديمة، بذريعة ظهور فلسفة أحدث منها في القرن العشرين نسميها «الفلسفة المعاصرة»، كذلك لن نطلق على الكلام الجديد «حاليا» تسمية «الكلام القديم» فيما لو ظهر مستقبلاً كلام أحدث من

الكلام الذي لدينا في الوقت الحاضر. وبالطبع فإن التأكيد أكثر من اللازم على لفظ «الجديد» قد يثير بعض الأخطاء ويؤدي الى نزاعات لفظية صرفة. وعلى كل حال نسمي الكلام المناسب للعصر الحاضر بالكلام الجديد لأسباب معينة تتضح اكثر عند دراسة الخصائص المعرفية للكلام المعاصر في مقامي التعريف والتحقق.

الخلط بين مقامي التعريف والتحقق

تحقق العلم وتعريفه مقامان منفصلان، لكل منهما مستلزماته وأدواته الخاصة، وعدم التفكيك بينهما يعدُّ من مواطن الغموض والإشكال في تحليل هوية الكلام الجديد، فبسبب الحصول التدريجي للعلوم البشرية، توجد عادة فاصلة معينة بين مقام تعريف هذه العلوم (ما ينبغي ان تكون عليه) وبين مقام تحققها (ما هي عليه فعلاً).

من هنا تختلف أحكام مقام التعريف عن احكام مقام التحقق، فنقد مقام تحقق العلم والبحث في نقاط ضعفه ونقصانه واتقانه ونقائه لا يتيّسر إلاّ حينما تكون لدينا صورة واضحة لمقام تعريف العلم. إذ في البداية ينبغي تقديم صورة واضحة للكلام الجديد بهذا المعنى، أي صورة خاصة بمقام التعريف؟

ورسم صورة متكاملة ناصعة للكلام المناسب للعصر الحديث، يتوقف قبل كل شيء على معرفة المتطلبات والمشاكل والقضايا التي يواجهها المتكلم المعاصر، ثم يرتبط بالدرجة الثانية بالتعرّف الدقيق على أذهان ومناهج ولغات المخاطبين.

كيف يجب أن يكون الكلام الجديد، حتى يغدو قادراً في العالم المعاصر على تقديم الفكر الديني والإيمان الاسلامي للناس، ولا يجيب فقط عن الشبهات الكلامية الجديدة، وإنما يجتذب قلوب العالم الى تعاليم الوحي ومفاهيمه؟

شخصيات علمية من قبيل محمد اقبال ومرتضى مطهري طمحوا الى مثل هذه المنظومة الكلامية. وطبعاً يعتمد تقييم انجازات المتكلمين الجدد ومستوى نجاحهم في الوصول الى هذا النظام، على نقد الفكر الكلامي المعاصر (في مقام التحقق).

إن عدم الاهتمام بتأسيس نظام كلامي متين يناسب الواقع المعاصر، والاكتفاء بمعالجات متسرعة منفعلة للمسائل الكلامية الجديدة، من دون التوقف عند المباني والأسس اللازمة لهذه العملية، من أهم أسباب فشل المتكلم المعاصر في عرض الايمان الديني والدفاع عن معطيات الوحي.

والذين لا يبدون تعاطفا مع الكلام الجديد، ولا يرون ضرورة لتأسيس نظام جديد لعلم الكلام، إما أنهم يجهلون التحولات الهائلة في المجالات الفكرية والحياتية للانسان المعاصر خلال القرون الأخيرة، وإما أن معطياتهم في الكلام الجديد مقتصرة على مباحث مشتتة لا تسمن ولا تغني من جوع.

الغموض في البناء الهندسي للعلوم

شدّد القدماء على أن العلم ليس سوى مسائله. ورغم القيمة المنطقية لهذا الرأي، بيد أنه قد يؤدي الى بعض الأخطاء، فهو عادة ما يُغفِل الترابط الوثيق بين الأضلاع المتعددة لمعرفة من المعارف، فمسائل العلم تتحدد بمناهجه ومبانيه وتوجهاته. من هنا يكون التأكيد على أهمية المسائل، وأن العلم ليس سوى مجموعة مسائله، تأكيداً على تماسك جميع الأضلاع في ذلك العلم، بمعنى أن العلم ليس مجرد مجموعة من المسائل مصفوفة بجوار بعضها، وإنما الذي يمنحها صفة العلم، هو النظام الهندسي الذي يجمعها، فلكل علم نظامه الهندسي المتكوّن من أضلاعه المختلفة، كالمنهج واللغة والتوجهات والموضوع والمبادئ والمسائل. إن النظرة الهندسية

للمعرفة تتفاوت عن النظرة الذرية (التي تشتت العلم الى قضايا)، في أنها تستلزم القول بالتغيّر في جميع أضلاع النظام الهندسي إذا ما حصل تغيير في أحد الأضلاع. وكثيراً ما تواجهنا آراء حول التجديد في علم الكلام تُغفِل البناء الهندسي لهذا العلم ولا تهتم بالتماسك المتقابل بين أضلاعه.

الفصل التاسع

متعلق التجديد في علم الكلام

ما الذي يقبل التجديد في علم الكلام، فيكون العلم تبعاً له جديداً؟ وبعبارة أخرى: وصف الكلام بالجديد هل هو وصف لحال الشيء، أم وصف لحال متعلّقه؟ وما هو المتجدد الحقيقي في علم الكلام؟ في هذا القسم نحاول نقد الأجوبة المطروحة عن هذا السؤال، ومناقشة النظريات المحتملة. وفي القسم اللاحق سنطرح النظرية المختارة من بين هذه النظريات المتعددة.

المسائل

من أشهر النظريات في تفسير الكلام الجديد النظرية القائلة: إن «الكلام الجديد ليس سوى مسائل كلامية مستحدثة». وحسب هذه الرؤية يطرأ التجدد على أحد أهم أضلاع علم الكلام، وهو«المسائل»، ولهذا فإن مصطلح «الكلام الجديد» هو في الواقع من باب تسمية الشيء باسم أهم أركانه. وان إطلاق صفة «الجديد» على علم الكلام يأتي في إطار المجاز والتوسع والمسامحة. ولا فرق بين الكلام الجديد والكلام القديم غير إضافة بعض المسائل.

الكثير من المعاصرين يذهبون الى هذا القول عند تحليلهم مفهوم التجديد في علم الكلام، وبالإمكان الاشارة الى نماذج من آرائهم:

أ ـــ «أقترح أن نستعمل تعبير (الجديد) كإشارة الى بعض المسائل التي هي في الوقت الحاضر جديدة.. إنه مجرد لفظ يشير الى عدد من المسائل تطرح حالياً على بساط البحث، بينما لم تكن مطروحة في السابق، لذلك فهي جديدة».[٢]

ب ـــ «بما أن غالبية المباحث المطروحة ضمن نطاق علم الكلام في الوقت الحاضر، هي مسائل تختلف تماماً عن مباحث الكلام التقليدي، ولا نجد لها أثراً في الكتب الكلامية القديمة، لذا تصوّر البعض أن هذه المعارف تشكّل علماً جديداً مستقبلاً، بموضوع وتعريف خاصين. ولكن نظراً لما أسلفناه يمكن القول: إن هذا مجرد خيال ووهم، فالكلام الجديد والقدم مشتركان في الموضوع والتعريف والغاية وحتى في أساليب الاستدلال أحياناً. والفارق الوحيد بينهما في المسائل فقط، وخصوصا في المسائل السلبية ومبادئ الاستدلال».(٣)

يمكن تسليط أضواء النقد من عدة زوايا على هذه النظرية التي تحدد التجديد الكلامي داخل نطاق المسائل فقط. وهنا نطرح بعض نقاط نقدية في هذا الباب:

أولاً: يعود شيوع هذه النظرية الى نوع تصور الإنسان عن العلوم وفكرته عن ماهية كل علم منها، فالمهتمون بمقام التحقق دون التعريف في دراستهم للعلوم، يلاحظون في العلوم مسائلها قبل كل شيء، ولا يتوسعون في باقي أركان العلم، فيجدون في مواجهتهم الأولى لعلم الكلام الجديد مسائل لم تكن موجودة في الكلام التقليدي.

ويبدو أن حصر تحولات العلم بتحولات مسائله ناجم عن نمط من أنماط «الاختزالية Reductionism» وقائم على أساس أسلوب خاطئ يأخذ وجها من وجوه الشيء تاركاً الاهتمام بكنهه وهويته، أي قصر التوجه بالسطح الظاهري للتجديد وإغفال المستويات العميقة.

ثانياً: التجدد في مسائل علم الكلام بمعنى «ظهور مسائل جديدة على امتداد الحركة التكاملية التاريخية لعلم الكلام» لا يختص بعلم الكلام فقط، وإنما ينمو كل

علم من العلوم، في مقام التحقق، عبر ظهور مسائل جديدة فيه؛ لأنه بالتالي يُستحصَل ويُكتشف بشكل تدريجي. ولا نقاش حول قابلية علم الكلام على التجدد من هذه الناحية، بل الخلاف حول التجدد بمعنىً آخر يختص ببعض العلوم، ومنها علم الكلام.

ثالثاً: القابلية على التجدد في المسائل، بالمعنى الوارد في هذه النظرية، مفهوم نسبي تدريجي، فعلم الكلام كالعلوم الأخرى يكتسب مسائل جديدة خلال حركته وتطوراته التاريخية، بحيث تكون كل مرحلة فيه جديدةً بالنسبة الى الدورة السابقة، وقديمةً بالقياس الى الدورة اللاحقة. ولا خلاف حول هذا المعنى من معاني التجدد، فإنكاره إنكار لبديهيات التاريخ، وإنما النقاش حول التجديد الدال على تعيين معرفة خاصة. وبهذا المعنى يجري الحديث عن علم الكلام الجديد. وفي القسم الرابع سنتطرق لهذا المعنى من التجدد.

رابعاً: القول بتحول مسائل العلم يستلزم القول بتحول باقي الأضلاع المعرفية للعلم، ليس على أساس الفهم الحديث وحسب، بل حتى وفقاً لفهم القدماء أيضاً، فعلى أساس منطق العلوم عند الماضين ليس العلم سوى مسائله. واكتشاف هذه القاعدة ناتج عن الادراك العميق للترابط بين أضلاع العلم المختلفة، لاسيما اركانه الثلاثة؛ المسائل والمبادئ والموضوع. فعلى أساس هذه القاعدة تشكل المسائل جميع أضلاع الهندسة المعرفية للعلم، بحيث إن التجديد في المسائل يستلزم التحول في مجمل الهندسة المعرفية للعلم.

التدقيق فيما يوجب المسائل الجديدة، والتعمق فيما تقتضيه هذه المسائل الجديدة، يدل على صدق الادعاء المذكور، وذلك لما يلي:

أولاً: ظهور مسائل جديدة ناجم عن مجموعة عوامل أهمها ظهور أسس وتوجهات جديدة في عالم الأفكار. وعليه، فبروز مسائل كلامية جديدة يكشف عن وجود نتائج وأسس مستحدثة تشكّلت على أساسها شبهات جديدة. فلماذا لم تكن لدى القدماء قضايا نظير: علم نفس الدين، وعلم اجتماع الدين، وتحليل مدلول النصوص الدينية في الكلام اليومي المتداول؟ هل لهذا من سبب غير عدم وجود التوجهات والأسس الكافية التي واجهها مخاطبو الوحي اليوم، فكان لها تأثيرها في تعاطيهم مع الأفكار والتعاليم الدينية؟

ثانياً: ظهور مسائل جديدة أوجد أساليب ومباني جديدة في علم الكلام، وخلق فهما حديثا بخصوص دور المتكلم ومهماته، فكل مسألة لها أسلوبها البحثي الخاص. وبذلك يكون طرح مسائل كلامية جديدة سبيلا الى تنويع منهجي وإثراء أسلوبي في علم الكلام، الذي هو خلافاً للفلسفة الأولى لا يستند على أسلوب البرهان فقط، وإنما يتحرّر في استعمال الأساليب بحسب نوعية المسائل المطروحة.

وهذه الحقيقة ــ القائلة بأن التطور في المسائل يفضي منطقياً الى تحول في الأساليب ــ أذعن لها حتى اتباع نظرية حصر التجديد الكلامي في مسائله، بقولهم: «... الشيء الوحيد الذي يمكن قوله بخصوص هذه المسائل، هو أن اسلوب تحليلها لا يمكن أن يكون عقلياً، وإنما ينبغي اختيار اسلوب يتناسب مع المسألة ذاتها» (٤).

الذي يفهم من هذا الرأي أن التجديد في المسائل يمكن ــ بل يجب ــ أن يفضي الى تجديد في ضلع آخر من أضلاع العلم، وهو المنهج. ولا شك أن اتخاذ منهج يناسب المسألة الجديدة يقتضي مباني معرفية جديدة. والنتيجة هي أن ظهور

المسائل الجديدة يشي بوجود مبانٍ حديثة لدى مخاطبي الوحي في العالم المعاصر. ولا يستطيع المتكلم من دون فهم هذه المباني واتخاذ موقف رصين منها، أن يتواصل مع مخاطبيه. وعليه لا يمكن معرفة المسائل الجديدة كما هي من دون الوقوف على أسس ومباني التفكير الحديث، وبالتالي فإن نظرية حصر التجديد الكلامي في المسائل تنطوي منطقياً على نوع من التناقض الداخلي لأنها (النظرية) بدورها تنتهي الى القول بقابلية سائر أبعاد علم الكلام على التجدد.

خامساً: البعض استدل على حصر التجديد في المسائل بالقياس الاستثنائي أدناه:

المقدمة الأولى: إما أن تجدد الكلام مقتصر على مسائله، أو أن الكلام الجديد علم جديد ذو موضوع وهدف مستقلين.

المقدمة الثانية: الواقع أن علماً جديداً لم يظهر. إذن: لم يحصل غير إلحاق مسائل جديدة بالمسائل الكلامية السابقة. (٥)

ثمة في هذا الاستدلال خطآن، هما:

أولاً: من شروط هذا البرهان أن تكون المقدمة الاولى منفصلة مانعة للخلو. والحال أن المقدمة الاولى لا تتضمن مثل هذا الانفصال، بل فيها إيهام بالانفصال. إذ يمكن افتراض أن كلتا الحالتين كاذبة. ووفقاً للنظرية المختارة التي سنتطرق إليها في القسم الثالث، ثمة فرض آخر غير الحالتين المذكورتين.

ثانياً: لا يعني التجدد إلزاما ظهور أمور أخرى، لذلك يمكن أن يتجدد علم الكلام من حيث الموضوع والأهداف، بدون أن يعني هذا التجدد إلغاءً للموضوع والأهداف السابقة، أوظهور موضوع وأهداف مستقلة جديدة تماما، وإنما يمكن أن

يكون بمعنى ظهور تصور جديد لنفس الموضوع والأهداف. وقد زعم البعض أن المتكلمين الجدد أعادوا بناء أهداف علم الكلام وقضاياه.

الموضوع

فريق من الباحثين يرى التجديد في الكلام بمعنى التجديد في الموضوع فقط، ويعتبرون أهم خصائص الكلام الجديد قابليته على التطور في هذا الضلع من الكلام. وكمثال؛ أجاب أحد الباحثين المعاصرين عن السؤال: «ما هو موضوع البحث في علم الكلام؟» بالنحو التالي: «لم يتطرق علم الكلام المعروف لحد الآن في الثقافة الاسلامية الى جميع القضايا الموجودة في النصوص الدينية والمذهبية، وإنما اعتبر القضايا الينبغية القيمية مثل **﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾** (البقرة ١٩٤) و**﴿ولا تكونوا كالذين نسوا الله﴾** (الحشر ١٩) خارجة تماماً عن حيّز بحثه. وحتى القضايا الوصفية الواقعية لم يتناولها علم الكلام برمّتها، ومثال ذلك **«وجعلنا من الماء كل شيء حي»** (الانبياء ٣٠) أو **﴿وما هذه الحياة الدنيا إلاّ لهو ولعب وإن الدار الآخرة لهي الحيوان﴾** (العنكبوت ٦٤) وإنما خاض في أهمها، كالقضايا الخاصة بصفات الباري وأفعاله، والنبوة العامة والخاصة والمعاد. وطبعاً تناول أحياناً القبليات والمقدمات الضرورية لهذه القضايا الواقعية. لكن ما يبحث اليوم في الثقافة الغربية تحت عنوان «الكلام» أو بتعبير أدق «الإلهيات» Theology يشمل القضايا الواقعية والقضايا القيمية على السواء».[٦]

ويمكن نقد هذه الرؤية ومناقشتها من عدة وجوه:

الأول: يعود الى الدقة التاريخية التي يتمتع بها هذا الرأي، فالكلام التقليدي لم يختص لا في مقام التعريف ولا في مقام التحقق بالقضايا الوصفية الواقعية المهمة دون سواها، وإنما تدلنا مراجعة تعاريف علم الكلام التي أوردها العلماء المسلمون بأن موضوع علم الكلام عُرِّف بالشكل الذي يشتمل على جميع المعارف والقضايا الدينية. فالفارابي أورد في تعريفه «الكلام صناعة يقتدر بها الانسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة، التي صرح بها واضع الملة، وتزييف ما خالفها بالأقاويل» .[٧] والغزالي يذكر أساساً أعم الأشياء، والقاضي الإيجي يراه كل انواع المعرفة بالفكر الاسلامي.

وفي مقام التحقق تدلنا الدراسة الدقيقة لتاريخ الافكار الكلامية أن المتكلمين خاضوا في جميع المسائل ذات العلاقة بالتعاليم الاسلامية، فقد بحثوا القضايا الدينية ولأسباب متفاوتة، خلال المراحل المختلفة لعلم الكلام، بغض النظر عن كونها واقعية وصفية، أو قيميّة ينبغيّة، وبعيداً عن كونها مهمّة أو غير مهمّة. وبذلك دُرِست طوال الحقب المتلاحقة لعلم الكلام الاسلامي مسائل متنوعة مثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والشفاعة، والبداء، والفلاح، والسعادة والشقاء الخالد بالنسبة للفاسقين، والآجال، والآلام، وفوائد البعثة، والحسن والقبح، والتكليف وايجابياته، و...الخ. إلاّ أن حصر الاهتمام ببعض النصوص الكلامية الكلاسيكية في القرنين السابع والثامن، من الطبيعي أن يؤدي الى توهم أن المتكلمين المسلمين لم يدرسوا سوى القضايا الواقعية المهمة.

الثاني: يرجع الى غموض معنى كلمة «المهم»، فحينما يقال: إن الكلام التقليدي اقتصر على القضايا الدينية المهمة، بينما تطرح اليوم في البحوث الكلامية

جميع القضايا الدينية، لا يبدو معنى «المهم» و«الأهمية» في هذه العبارات واضحا ومفهوما. فعلماء الكلام الذين تنازعوا حول حدوث القرآن أو قدمه بأشد ما يكون النزاع، وخاضوا معارك ضارية فيما بينهم من أجل هذا الموضوع، لاشك أنهم اعتبروه مهماً جداً، ووجدوا أن القضايا الدينية ذات الصلة بكلام الباري عزوجل قضايا مهمة للغاية. وإذا كان ثمة انتقاء وتفضيل للمسائل في ذلك الوقت، فهو انتقاء موجود اليوم أيضاً، ولو لاحظنا مجمل الأفكار الكلامية في تاريخ الاسلام، سنجد أن كل التعاليم الدينية كانت يوماً ما عند فرقة من الفرق مسائل كلامية تنال نصيبها من البحث والدراسة.

الثالث: يختص بالتمايز بين القضايا الواقعية والقضايا القيمية في النصوص الدينية، فكما أشار بعض المعاصرين، تمتاز النصوص السماوية، لاسيما القرآن الكريم، ببناء خاص يختلف عن النصوص والكلام الانساني، لذا لا يمكن التمييز فيه بين القضايا الوصفية والعبارات القيمية، كما يمكن ذلك في الأحاديث البشرية المتداولة، فكل آية في القرآن الكريم إذا أمعنا النظر فيها، وجدناها من ناحية تصف حقيقةً ما، ومن ناحية أخرى توصي بقيمة من القيم. وهذا أحد أبعاد قدسية اللغة الدينية، وواحد من معاني البطون المتعددة للقرآن الكريم، أن يكون في وصفه توصيات، وفي توصياته أوصاف وتقارير واقعية. فالوصف الذي تعطيه القضايا الدينية للحقائق، يستبطن في طياته معاني سامية للقيم والحياة والأخلاق، لذلك فإن مخاطب الوحي يكون ازاء عبارات ذات وجهين على أقل تقدير، يستطيع استلهام البصيرة منها الى جانب معرفته بالقيم والتكاليف.

ولذلك قيل: «من الخطأ تقسيم قضايا وعبارات النصوص المقدسة الى وصفية وقيمية؛ لأنه تقسيم يستلزم فرضا مسبقا يقول: إن هناك قضايا وصفية محضة، وقضايا قيمية محضة. وهو افتراض غير صحيح بالمرة. وحتى لو سلّمنا بوجود طائفة من القضايا الوصفية، وأخرى من العبارات القيمية، فسنلاحظ أن الوصف والقيم متمازجان بشكل معقد جداً في جميع الكتب المقدسة. فالفلسفة (الطاوية) الصينية، تتضمن القوانين العامة لعالم الوجود، الى جانب التكاليف التي على الإنسان القيام بها. كذلك الحال بالنسبة لإرادة الباري التي اوحيت للأنبياء، فهي وصفية وقيمية في آنٍ واحد. وحتى شهادة التوحيد (لا إله إلاّ الله) تتجاوز كونها تقريراً لحقيقة معينة؛ لأن فيها معرفة الانسان بالمبدأ المتعالي لكل خير، والحجة الأخلاقية التامة، وحينما يلهج بها الانسان إنما يتخذ موقفا التزاميا تعبديا من الباري عزوجل».[٨]

الذي يبدو من دراسة نظرية «تفسير التجديد الكلامي بالتحولات في الموضوع» أن التحول في موضوع علم الكلام هو بلا شك إحدى مميزات الكلام الجديد، لكن حصر التجدد الكلامي في هذا الضلع خطأ، من نوع أخذ وجه من الشيء مكان كل هويته (مغالطة الكنه والوجه) هذا أولا، وثانيا يبدو أن التحول في موضوعات علم الكلام هو من ناحية معلول للتحول في باقي أضلاعه المعرفية، كالمباني، ومن ناحية أخرى سبب في تغييرات تطرأ على سائر الأضلاع ومجمل الهندسة المعرفية لعلم الكلام. وعليه لا يمكن القول: «إن الكلام في عصرنا لم يتغير تغيراً ملحوظاً من حيث المنهج والغاية، بل كان الفارق الكبير في إطار الموضوع. ففي الوقت الحاضر اتسع موضوع علم الكلام اتساعاً كبيراً، وأصبح يشمل الدفاع عن كل القضايا الدينية».[٩] إذ من الواضح أن دخول القضايا القيمية الى حيّز علم

الكلام يستوجب دخول أساليب ومناهج دفاعية خاصة، ويستلزم تحولات في المباني وسائر الأضلاع المعرفية، كما تتغير الأهداف والمناهج تبعا لتحولات الموضوع وبما يتناسب وتطوراته. فحينما تدخل القضايا القيمية ــ مثلاً ــ لتكون من قضايا علم الكلام، سوف يطرح مفهوم جديد للدفاع، يضطر المتكلّم الى إعادة بناء غاياته وأهدافه.

المنهج

ذهب البعض إلى أن «المتكلمين السلف كانوا أحاديي المنهج، بينما المتكلمون اليوم متعددو المناهج» وهذه عبارة تشير الى ضلع مهم من قابلية الكلام على التطور، فلا ينكر أحد ضرورة التوسل بمناهج جديدة مناسبة للشبهات والمسائل الجديدة، لكن ثمة اختلاف حول حدود التجديد في المنهج، ومعنى استعمال المناهج الحديثة للأسس المعرفية ومستلزماتها المنطقية. والقول: إن «المتكلمين الماضين التزموا بمنهج واحد، في حين يوجد في الكلام المعاصر تنوّع منهاجي» تعوزه الدقة التاريخية. فقد أوضحنا في بحوث الصيغة الدفاعية لعلم الكلام، أن التنوع المنهجي من خصوصيات علم الكلام، والذين اعتبروا الكلام صناعة الجدل لاحظوا خصوصية التنوع المنهجي هذه. إذن لا يمكن وصم علم الكلام بأحادية المنهج في مقام التعريف المستند الى الصيغة الدفاعية للكلام.

ومن حيث مقام التحقق أيضاً، يدلنا التمعن في تنوع الانظمة الكلامية والتاريخ الحافل لعلم الكلام، أن المتكلمين لم يكونوا أبداً مقتصرين على منهج وأسلوب واحد، ويجدر هنا التذكير باستعراض الفارابي لأساليب المتكلمين المختلفة

ومناهجهم. والنتيجة هي أن علم الكلام سواء في الماضي أو الحاضر، امتاز بتعددية المناهج.

ولقد شهد الكلام المعاصر تحولا منهجيا من ناحيتين:

أولاً: من حيث حدود المناهج المتنوعة، تستعمل اليوم اساليب متعددة كانت غائبة عن السلف، ومنها المنهج الظاهرياتي، والتحليل المفهومي، والسمنيوطيقا، والهرمنيوطيقا، والمناهج التجريبية، ومعطيات الإحصاء، و... الخ.

ثانياً: تتأثر المناهج الكلامية بالشبهات والمسائل التي يواجهها المتكلم، فقد طرحت اليوم شبهات جديدة تستلزم مناهج مختلفة. وتستند غالبية الشبهات الى أسس معرفية حديثة، وهذا بدوره يتطلب مناهج حديثة.

التوجّهات

من المميزات التي لا سبيل الى إنكارها في التفكير الكلامي الحديث، تنوّع التوجهات التي ظهرت على مسرح الكلام الجديد. وقبل الدخول في هذا المجال، من المناسب التذكير بالتمييز الذي يؤمن به كاتب السطور بين المنهج والتوجّه (Method and approch) فالمنهج يطلق عادة على أساليب النقد والإثبات والإبطال في مقام الحكم والتقييم، أما التوجّه فيطلق على أسلوب الباحث في جمع المعلومات واكتشاف الحقيقة. وبهذا المعنى يكتسب كل من المنهج والتوجه ظروفا منطقية متمايزة. وعلى هذا الأساس تنحصر المناهج الكلامية غالباً بمقام الدفاع (إثبات التعاليم وابطال الآراء المعارضة)، بينما تختص التوجهات بمهمة تصحيح العقائد وعرض المعتقدات الدينية.

وقد كانت توجهات معظم المتكلمين في الماضي توجهات مباشرة، شأنها في ذلك شأن توجهات كل أرباب المعارف المتداولة آنذاك، بينما نادراً ما نلاحظ اليوم توجهات مباشرة. ذلك ان التوجهات المباشرة الدارجة اليوم تختلف عن توجهات الماضين، فالمتألهون المعاصرون غالباً ما يستخدمون التوجه الظاهرياتي لتبيين الايمان وحقائق الوحي. كما توجد توجهات غير مباشرة كثيرة، من أبرزها التوجهات التاريخية، فثمة محاولات عديدة لتفسير الحقائق الدينية بأساليب تاريخية مقارنة وتوجهات من داخل الدين ومن خارجه.

والتحوّل الآخر في توجهات المتكلمين الجدد هو استعمال ومضاربة عدة علوم Interdisciplinary Approch لتفسير الظواهر الدينية. فالمسائل الكلامية الجديدة في فهم المتكلمين المعاصرين مسائل متعددة الأصول، والمسائل متعددة الأصول لا يمكن اصطيادها إلاّ بدراسة عدة معارف و مضاربتها مع بعضها.

ورغم أن التحوّل في التوجهات من أهم التحولات الكلامية، إلاّ أن حصر التجدد فيها خطأ بيّن واقتصار مغلوط على وجه من وجوه الشيء دون هويته الكلية.

اللغة

أحد أبعاد التطوّر في الكلام الجديد هو التحول في لغة عالم الكلام، فالمتكلم يلعب دور الوسيط بين الوحي وأذهان ولغات المخاطبين. ولقد كانت أدلة المتكلمين الماضين وبياناتهم وتفاسيرهم لتعاليم الدين تتلاءم ولغات أقوامهم آنذاك، أما المتكلم المعاصر فيحتاج الى لغة حديثة تتناسب مع أذهان ولغات مخاطبيه اليوم.

وقد كان الشيخ مرتضى مطهري نموذجاً للمتكلم الواعي بضرورة استعمال لغة يفهمها المعاصرون في أكبر رقعة ممكنة من المعمورة؛ لذلك صاغ كتاباته ومحاضراته على هذا الأساس، إذ إن من شروط ايجاد صلة تفاهم وتفهيم أن تكون اللغة واحدة، ومراعاة هذا الشرط يضطر المتكلم الى تغيير لغته.

ويمكن تفسير التجديد في اللغة على مستويين: المستوى الأول هو الصورة العرفية للموضوع، بمعنى توفّر المتكلم المعاصر على لغة حديثة للاستفادة والإفادة، بغض النظر عن تحولات المباني والمناهج والموضوعات. أما المستوى الثاني فيتمثل في معنىً آخر غالباً ما يسمى بالقراءات الجديدة للتعاليم الدينية. وهذا المعنى لتجدد اللغة ناتج عن التحولات التي تشهدها سائر الأبعاد المعرفية لعلم الكلام، وعلى أساسه يعتبر الكلام الجديد إعادةً لبناء الفكر الديني. وغالبية الذين يحصرون التجدد الكلامي في المسائل الكلامية، يفعلون ذلك احترازاً من هذا المعنى.

التدقيق في سعة آفاق القراءات الجديدة للفكر الديني، ومشكلة ملاك القراءة الوفيّة للمعرفة الدينية، جعل البعض يشككون في اعتبار ما يسمى بالكلام الجديد داخلاً حقاً في نطاق علم الكلام الاسلامي. فما هي حدود وثغور القراءة الجديدة؟ وما هو ملاك التطابق مع ضوابط الوحي؟ وما هو الفارق بين منح الشريعة لغة جديدة، وبين التفسير بالرأي الذي ذمّه الأئمة؟ وأي القراءات الدينية إحياءٌ للدين، وأيّها إماتة للدين؟ وبالتالي، هل اللغة الدينية الحديثة، لغة أفضل أم أسوء؟

المباني

يرتكز علم الكلام، خلافاً للكثير من العلوم، على مبادئ ومبانٍ عديدة. فعالم الكلام يستند الى مبادئ تصورية وتصديقية منوعة في عرضه للقيم الايمانية ودفاعه

عن المعتقدات الدينية، سواء وجدنا تصريحاً بهذه المبادئ في المؤلفات الكلامية أو لا. لقد كان المتكلمون واعين في الغالب للأسس والمبادئ التي ترتكز إليها أفكارهم الكلامية، لذلك خصصوا بحوثهم الأولى لطرح أهم هذه المبادئ، وبذلك أدرجوا في مؤلفاتهم مبادئهم المعرفية والفلسفية والمنطقية والطبيعية.

ويقال: منذ بدايات النهضة الاوروبية وحتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر، حدثت تحوّلات جذرية في تفكير وحياة الانسان الغربي، حتى أن المفكرين المتدينين واجهوا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر أسسا ومبادئ جديدة تمام الجدة، فقد انهارت الفيزياء والميكانيك والميتافيزيقا اليونانية والقروسطية، وظهرت العلوم الحديثة، وتركت الواقعية الأرسطية مكانها لواقعية معقدة، كالواقعية التخمينية لدى كارل بوپر، وبرزت الى السطح تفاسير مختلفة للعقلانية، كالوضعية، والبوپرية، وما بعد الحداثة، و... الخ. وتعرض علم الإنسان القروسطى لهزّات عنيفة. وطُرحت بحوث معمقة حول مديات التفكير العقلاني لدى البشر، والأخطاء التي لا مفر منها عند القوى الادراكية البشرية. كما تغيّرت تصورات الإنسان عن نفسه وعن الطبيعة والعالم، وتحوّلت مكانته داخل عالم الوجود. وظهرت صور جديدة للإنسانية والحرية والحقوق والواجبات والحياة والمعرفة، و...الخ. وبالتالي أصبحت الميتافيزيقا التي كانت والإلهيات ذات مصير واحد مستحيلة.

لقد أحدث التحول في أسس التفكير أعمق التحولات في المسائل والتوجهات والمناهج واللغات و...الخ، فالمسائل تتوالد من تضارب المعلومات القبلية في الذهن، وتنمو وتتطور وفق هذه الآلية أيضاً، فلا سؤال ينبت أبداً في صحراء الذهن الفارغ

من مقدمات ومعلومات مسبقة، الذهن الخالي لا يطرح سؤالاً، وإنما تتفتح المسائل في الأذهان وفق علاقة طردية مع حجم القبليات والمعلومات الأولية في هذه الأذهان. وحسب تعبير الشاعر «السؤال والجواب، كلاهما ينهضان من العلم، كما الورود والأشواك تنبت كلها من الماء والتراب».(١٠)

إن المعلومات المعاصرة التي يتوفر عليها المتكلم اليوم، هي بمثابة المبادئ والمباني المُسبِّبة لظهور ونمو المسائل الكلامية الجديدة، والتي تبرز الى السطح تبعاً لها مناهج وتوجهات حديثة. وعلى هذا فإن التجديد في الكلام يعني التجديد في المبادئ التصورية والتصديقية، التي يضطر المتكلم المعاصر الى اعتمادها في تأملاته الكلامية. فنظرية «القبض والبسط النظري للشريعة» مثلاً، محاولة لتفسير تحولات فهم المتكلمين للفكر الديني وقابلية المعرفة الدينية على التجدد، تقوم على أساس الفرضية القائلة بارتكاز المعرفة الدينية المعاصرة على مقومات التفكير الحديث.(١١)

وقد سجّل البعض عدة ملاحظات نقدية على هذا اللون من النظر للتجديد الكلامي، نعرضها فيما يلي باختصار:

أولاً: هل التجدد في أسس الفكر، تجدد بالجملة أم في الجملة؟ وهل تغيّرت جميع مباني الفكر الإنساني، أم أن ادعاء التحوّل في المباني من قبيل القضية الجزئية؟ وهل تحوّل الأسس تحوّل حاسم، إمّا أن يشمل كل شيء، أو لا يشمل شيئاً؟

ثانياً: ألا يفضي التجديد في دعائم التفكير الإنساني الى النسبية في التفكير وبالتالي رفض الواقعية. ثم ألا يكون التجدد في المباني بهذا المعنى أحد الشبهات التي يتعيّن على المتكلم الرد عليها؟

ثالثاً: هل التجدد في المباني الفكرية تحوّل مؤقت أم أنه حادثة مستمرة؟ وهل يصح التنبّؤ بأن التجدد في الأسس الفكرية قد يكون مثل أي حادثة تاريخية لها ظهورها وأفولها، بحيث أن المفكرين يعودون بعد هذا الأفول الى مواقفهم ومبادئهم المعرفية السابقة؟

رابعاً: هل الكلام الجديد، بمعنى الكلام المنسجم مع الأسس الفكرية الحديثة، هو من سنخ علم الكلام حقاً؟ وهل يمكن اعتباره وفياً للفكر الديني، أم أنه في إعادته لبناء الفكر الديني وفق قواعد جديدة، سيفرغ هذا الفكر من هويته وحقيقته؟

الأهداف والهوية المعرفية

النظريات الست التي أوردناها في تفسير متعلق التجديد غالباً ما تنحاز الى أحد الجوانب أو الأضلاع المعرفية. أما نظرية التجديد في أهداف علم الكلام، فإنها ترى أهم أركان هذا العلم عرضة للتجديد، وهذا يعني التجدد في الهوية المعرفية لعلم الكلام. والذين يرون أن التحديث فيما وراء مسائل العلم يعني ظهور علم جديد في هويته، سوف لا يترددون إزاء هذه النظرية بالذهاب الى ولادة علم مختلف أساسا عن الكلام التقليدي. ذلك أن الهدف يلعب دوراً رئيسياً في تحديد وانسجام الأضلاع المعرفية لعلم الكلام، فهذا العلم مدين بهويته المعرفية لأهدافه وغاياته، من هنا يبدو التجديد في الأهداف تجديداً في الهوية.

فريق من المنظرين المعاصرين يرون الكلام الجديد متمايزاً عن الكلام التقليدي من حيث الأهداف، فالأهداف التي صاغ القدماء أفكارهم الكلامية لبلوغها لا

تخرج عن صنفين: الدفاع عن المعتقدات الدينية، أي إثبات الآراء الدينية وإبطال الآراء المعارضة، أو اكتساب المعرفة بعالم الوجود عن طريق الوحي السماوي. ويزعم البعض أن المتكلم المعاصر يعيش في فضاء آخر، ويتحدث مع مخاطبين آخرين، بحيث لا يحتاج، ولا يمكنه أساسا، أن ينصب الأهداف السابقة أمام عينيه مكرّساً لها جهوده ومباحثه، وإنما يرى مهمته المتناسقة مع الظروف الحديثة، هي تفسير الايمان وتقديم الدين للناس، وننقل فيما يلي رأي أحد المعاصرين توضيحا لهذا التبرير في تحولات الأهداف الكلامية:

«كان لعلم الكلام ثلاث وظائف رئيسية عند المسلمين: الوظيفة الأولى عرض الأصول العقيدية والايمانية للإسلام، والكشف عنها. والوظيفة الثانية اثبات العقائد، فقد كان المفروض أن الايمان بهذه العقائد الحقّة هو السبيل الوحيد الى الفلاح الأخروي. فمن أراد الفلاح في الآخرة والنجاة من العذاب يجب أن يتبنّى هذه المعتقدات الحقّة. والمتكلم يقوم بالكشف عن هذه المعتقدات وتشخيصها، ومن ثم إثباتها. أما المهمة الثالثة التي اضطلع بها علم الكلام الإسلامي فهي الرد على الشبهات التي ترد ضد الدين من خارجه.

الهيكلية التي يكتسبها علم الكلام الإسلامي وفقاً لهذه التوجهات وبناءً على الأهداف الثلاثة المذكورة وما تتطلبه من مفروضات، تمتاز بخصيصتين رئيسيتين:

الأولى: الأسئلة المطروحة في الكلام الإسلامي، أسئلة تهتم بالواقع. ففي مثل هذه الظروف يتوفر الكلام الإسلامي على خصيصة البحث عن العقائد الحقّة المطابقة للواقع مئة بالمئة، ويرى الفلاح الأخروي رهيناً بتحصيل هذا اليقين المطلق.

الثانية: تصوّر أن هذه القضايا الايمانية ممكنة الإثبات عن طريق العقل، فهذه القضايا في ذلك الفضاء الفكري، أمور يمكن إثباتها بالعقل. أما في عصرنا الراهن، فقد تبدلت الأجواء الفكرية. وتبدأ المسألة برمّتها من أن الانسان في القرون الأخيرة دخل طوراً جديداً من التفكير ، تركت فيه الخصيصتان اللتان صاغتا كلامنا الإسلامي مكانهما لخصائص أخرى. في الفضاء الفكري الجديد، انهار الجزم الفلسفي والعلمي، وصار من غير المجدي اللهاث وراء اليقين على نحو ما كان يصنعه الماضون، فقد ساد عدم الجزم على التفكير البشري. وفي مثل هذا الفضاء الفكري، لم يعد أسلوب الإثبات ذا بالٍ، ولا مفيداً. فالإنسان لا يريد اثبات شيء، وإنما يريد حل مشكلة. وقد أصبح دور الإنسان متبلوراً في حل مشكلة واثباتها... علماء الدين والمتكلمون يريدون اليوم التحدث في مثل هذا الفضاء. ومن الجلّي أن علم الكلام لا يستطيع وسط هذه الظروف، الاحتفاظ ببنيته وخصائصه السابقة، كما لا يمكنه ملاحقة الأهداف القديمة، ففي الفضاء الجديد، ما يبدو مهماً بالنسبة للإنسان بخصوص الدين والتديّن، هي أسئلة معينة تتمحور حول السؤال الرئيسي القائل: ماذا يفعل لي الدين أنا المفتقر الى صورة (هوية)؟

لاشك أن من غير المفيد في مثل هذه الأجواء إثبات سلسلة من المعتقدات، وإنما المفيد إحياء الناس من خلال تقديم حقيقة جذابة نهائية لهم، تستقطب إليها كل وجود الإنسان. في صدر الاسلام لم يكن النبي صلى الله عليه وآله وسلم يعمل على إثبات وجود الله والنبوة والمعاد، وإنما يرتكز خطاب الباري للانسان في القرآن الكريم على أساس تقديم الله نفسه للإنسان، من دون التوغل في الإثبات، كما كان النبي يقدم نفسه للناس من دون اثبات.

واليوم أيضا نحتاج الى علم كلام يطرح الله والنبوة والوحي والمعاد بأسلوب مختلف يشد إليه الناس، بحيث يكتسب في خضمه الانسان والعالم معناهما، وليس هذا وحسب، وانما تتيسر للإنسان به حياة جديدة».[١٢]

تأسيسا على هذا الرأي، فإن التحولات الجذرية في التفكير الانساني خلال القرون الأخيرة، والتجديد في أسس الأفكار المعاصرة، يقتضي أن نتوقع من المتكلم أموراً أخرى، مغيّرين التعريف [الغائي] لعلم الكلام. فالكلام الجديد، وخلافا للكلام القديم، ليس علما يهتم باثبات تعاليم الدين وإبطال الآراء المعارضة، كما أن تحصيل المعرفة بعالم الوجود عن طريق الوحي لم يعد من أهداف الكلام الجديد، وإنما هو علم يهتم بتبيين الايمان الذي ظهر مع نبي الاسلام.

ومقارنة هذا التعريف بالتعاريف الأخرى تفصح عن توجهات تفيد التحوّل في تعريف علم الكلام وهويته؛ ولذلك وجّهت نقود عديدة من قبل بعض المعاصرين لهذا الرأي.[١٣] ونكتفي بذكر بعض النقاط في نقد هذا المنحى وتحليله:

أولاً: تبتني هذه النظرية على صورة خاصة للوحي، في تفسير التجدد الكلامي. وقد ذكرنا في موضع آخر أن ثمة صورتين لعلم الكلام كانتا لدى الماضين تقومان على صورة واحدة للوحي. أما الوحي بحسب هذه النظرية (التجديد في هوية علم الكلام وغاياته) فهو خلافاً للتصورات الدارجة بين المتكلمين والمتألهين ليس مجموعة من التعاليم النظرية نزلت لتعليم البشر. وعليه يكون توضيح المفاهيم في مقام التصور، وإثباتها بالبراهين في مقام التصديق، ودحض الشبهات في مقام الدفاع، ممارسات سالبة بانتفاء الموضوع.

والسبب الرئيس في ظهور مثل هذه الصورة للوحي، هو الفضاء الخاص الذي ساد الفكر الغربي منذ بدايات النهضة وحتى القرن العشرين، وهو فضاء أهم خصائصه اليأس الفلسفي التام ونبذ الجزمية، فالمتألهون المسيحيون قدموا قراءة جديدة للوحي بعد مواجهتهم فكرة عدم قابلية المعتقدات الدينية للاثبات، والتي ظهرت في هذا الفضاء. وهي قراءة ترى خطاب الله للإنسان عرضاً لله على البشر، ولم تكن هذه القراءة غريبة على الفهم التقليدي للوحي لدى المتألهين المسيحيين، كما كانت بالنسبة للفهم التقليدي للوحي عند علماء الكلام المسلمين.

ثانياً: القول بأن التحول الحاصل في الغرب منذ النهضة وحتى الآن يمثل المصير المحتوم للفكر الانساني، والفضاء الذي كان ثمرة هذا التحول هو فضاء خالد سيبقى الى الأبد، قول لا دليل عليه، والدراسات الدقيقة للتحولات الجارية خلال العقد الأخير تشير الى كونه نظرية في طريقها الى الضمور، فمع أن الفلسفة النقدية أبطلت سحر الفلسفة الوضعية، والفلسفات النسبية لما بعد الحداثة تجاوزت التوجهات النقدية، لكن بقاء الإنسان في فضاء النقدية النسبية أمر غير محتمل.

ثالثاً: غالبية من كانت لهم آراء حول التحولات الجذرية في العالم الغربي طوال القرون الأخيرة، يرون أنه بالرغم من حصول هذه التحولات في حياة وافكار الانسان الغربي، لكنها كانت ذات نتائج عالمية.[١٤] ومع أن هذا الادعاء يبدو صحيحاً على نحو الإجمال والقضية الجزئية، لكنه محل إشكال وتشكيك في تفصيلاته، فبملاحظة التفاوتات الشاسعة بين الثقافة الشرقية الاسلامية والغربية المسيحية، كيف يمكن سحب نتائج التطورات المذكورة على الثقافة الاسلامية؟

رابعاً: كيف يمكن تفسير التباين الكبير بين هوية الوحي عند المسيحيين وهويته لدى المسلمين؟ فالوحي عند المسيحيين هو إظهار الله نفسه للناس، بينما الوحي لدى المسلمين هو كلام الله مع الناس. وعليه، حتى لو افترضنا انتقال نتائج التحولات الغربية الى الثقافة الشرقية ــ الاسلامية، كيف يمكن تقديم القراءة التي ذهب إليها المتألهون المسيحيون بخصوص الوحي والايمان الديني، في خصوص الوحي الاسلامي؟

خامساً: القول إن: «خطاب الله للانسان في القرآن الكريم هو عرض الله نفسه على الانسان، وليس اثباتاً لله، كما أن الرسول كان يقدم نفسه ولا يثبتها» يمكن نقده في ضوء الآيات القرآنية، ففي الكثير من الآيات الكريمة نلاحظ لغة احتجاج واستدلال واثبات، بالإضافة الى أساليب إبطال الآراء المعارضة، فالآية **﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾** (النساء ٨٢) تتضمن بكل وضوح برهاناً في شكل قياس استثنائي من نوع رفع التالي المُرخّم البديهي الانتاج. وهي ترمي الى دحض آراء القائلين بأن القرآن ليس من عند الله. وكذلك الحال بالنسبة للآية **﴿لو كان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدتا﴾** (الانبياء ٢٢) الرامية الى نفي الشريك عن الباري تعالى.[١٥]

وعلى هذا الأساس لا يمكن القول: إن علماء الكلام التقليديين ابتعدوا عن لغة القرآن ومناهجه؛ لأن لغة القرآن لا تخلو من الاحتجاجات ودفع الشبهات. والهوية الوسائطية لعلم الكلام دفعت المتكلمين الى الاهتمام بلغة القرآن ومناهجه، وأن يجعلوا الهدف من هذا العلم اثبات تعاليم الدين ودفع الشبهات. وهذا لا يعني طبعا أن المتكلمين كانوا في جميع المفاهيم والمعاني والمسائل ملتصقين بلغة الوحي.[١٦]

سادساً: عبارة «كما كان النبي يعرض نفسه ولا يثبتها» تدل على توهم التعارض بين «العرض» و«الاثبات». وبتعبير آخر، يستند هذا القول الى فرضية وجود تنافر وتضارب بين عرض الايمان واثبات التعاليم الدينية، بحيث إن المتكلم مضطر الى اختيار واحد من هذين الدورين دون الثاني. وهذا الفرض غير قائم على أساس، إذ لا تعارض أو تنافر بين هذين الدورين. والالتفات الى حقيقة أن لغة الوحي ذات مراتب يدل على: أن العرض، واثبات المدعيات، ودفع الشبهات، كلها من المراتب المختلفة لخطاب الوحي. وسبب كون الوحي ذا مراتب يعود من جهة الى الحقيقة التشكيكية للوحي وكونه ذا بطون، ومن جهة أخرى الى ضرورة انسجامه مع المراتب المختلفة لأذهان وأفهام ولغات مخاطبيه ومستوياتهم المتفاوتة.

الفصل العاشر

التجديد في المنظومة الكلامية والهندسة المعرفية

النظرية المختارة في تفسير تطور علم الكلام نسمّيها نظرية التجديد في المنظومة الكلامية والهندسة المعرفية للكلام. وعلى أساسها لا يكون التجدد خاصا بضلع واحد من علم الكلام دون غيره، وإنما يشمل جميع الأضلاع المعرفية. ومن ناحية، يبدو التحول في المنظومة الكلامية داخل إطار هذه النظرية بمعنى الظهور العلمي الجديد تماما لمقولة أخرى، كما أن التحوّل في الهندسة المعرفية لا يستلزم مثل هذه الاستحالة في الهوية. وشرح هذه النظرية بحاجة الى ذكر عدة نقاط تمهيدية:

الترابط الوثيق بين اضلاع العلم الواحد

ترتبط أركان العلم الواحد مع بعضها ارتباطاً متقابلاً وثيقاً، بحيث يترك أي تحوّل في أحد أضلاع العلم وجوانبه تأثيراً على الأضلاع الأخرى. وقد يكون طرح المسائل الجديدة نافذة الى ظهور مناهج جديدة، والمناهج الجديدة قد تستند الى مبانٍ جديدة، وربما كانت المباني الجديدة وليدة توجهات حديثة، وتحتاج الى مصادر جديدة. وعموماً يتوفر الباحث على صورة جديدة لموضوع علمه وأهدافه. وهذا كلام يصدق فيما يصدق على علم الكلام. إن طرح مسائل كلامية جديدة يوسّع من دائرة موضوعات هذا العلم، ويؤدي الى تطوّرات مختلفة في المناهج والتوجهات، وتكتسب أهداف الكلام (الدفاع عن الأفكار الدينية على أساس صورة معينة لعلم الكلام) تفسيرا وتعريفا جديدا، وتفصح عن أبعاد جديدة له.

التجدد بمعنى الاستكمال

لا يعني التجدد ضرورةً أفول شيء وحلول شيء آخر محله، وإنما المراد به هنا، التحول التكاملي، حيث يتكامل الشيء ويظهر في صورة جديدة. ومهما كان هذا التجدد جوهرياً، تبقى بين الأمر السابق والأمر اللاحق مشتركات معينة. وهذا اللون من التجدد يعني بقاء الملاك الذي يوحّد بين المسائل، والمناط الذي يميّزها عن باقي العلوم. ولا يفيد التجديد بهذا المفهوم ضرورة أن تقتصر التحولات على جانب واحد من جوانب العلم (كالمسائل مثلاً) دون أن تمس الجوانب الأخرى.

التجدد في العلوم هو التجدد في أهم أضلاعها المعرفية، من دون حصول انقلاب ماهوي في العلم. وليس هذا أمراً ممكناً فحسب، وإنما نلاحظ حصوله في حالات كثيرة على امتداد تاريخ العلوم الإسلامية، فالفقه والأصول علمان مهمان في الثقافة الإسلامية طرأت عليهما مثل هذه التغييرات. وبتعبير بعض المعاصرين «إن اختلاف الفقهاء ليس فقط في المسائل، وإنما في اساليب الاستدلال، وليس فقط في المسائل، وإنما في المباني أيضاً، وليس في المباني وحسب، وإنما في المصادر كذلك... وعليه فالاختلافات الفقهية تشمل المصادر والمباني والفروع...».[١٧]

وما أشير إليه أعلاه من الاختلاف بين الفقهاء، هو في الواقع اختلاف في أحد الأضلاع المعرفية المهمة لعلم من العلوم. لكن هذه التحولات والتطورات لا تستدعي أن يكون الفقه فقه القدماء فقط، وما يوجد اليوم علم آخر لا تصح تسميته فقهاً إلاّ من باب التسامح والمجاز.

إذن يمكن أن يتحول العلم في أضلاعه المختلفة، ويبقى ملاك الوحدة بين مسائله على حاله دون تغيير، وكذلك مناط تمييزه عن سائر العلوم، ويكون ذلك الملاك وهذا المناط العناصر الاساسية المكوّنة لتعريف العلم.

معنون التجديد

حينما تواجهنا مرحلتان من نمو العلم وازدهاره، تتضمنان لا فقط تحولات في المسائل، وإنما تغييرات في المباني والمناهج، و...الخ، كيف يمكننا التمييز بين هاتين المرحلتين؟ يبدو أننا إزاء قضية مفردات ومشكلة ألفاظ. ولا مجال للبحث في الاصطلاح (لا مشاحة في الاصطلاح).

إحدى طرق الحل أن نصف المرحلة السابقة بأنها قديمة، واللاحقة بأنها جديدة، فنقول: الكلام الجديد والكلام القديم، والفقه الجديد والفقه القديم، لكن هذه الطريقة تؤدي إلى بعض الالتباس، وذلك:

أولاً: كما جرى التصوّر غالباً، تُوهِم هذه الطريقة أن التحول طرأ على كل العلم وهويته، بحيث أفل علمٌ برمّته واندثر، وظهر علم آخر جديد تماماً، فيكون قد انقرض كلام، وولد كلام آخر.

ثانياً: «الجديد» حالة نسبية، لا تدل على ما يصطلح عليه المعاصرون «التعيّن الثقافي». فكل مرحلة من مراحل العلم جديدة بالنسبة لسابقتها، وقديمة بالمقارنة مع لاحقتها؛ لأنه «إذا كان معيار التجدد في قبال التقادم، أو الجديد قبال التقليدي هو الزمن، فمن الممكن أن يظهر في المستقبل القريب أو البعيد كلام أجدّ. فما هو الملاك أو السقف الزمني لهذه العملية يا ترى؟ إذا كان معيار الجدة، ظهور المحاور

الثلاثة الأصلية: المحتوى الجديد، والمبنى الجديد، والمنهج الجديد، فمن الضامن أن المستقبل القريب أو البعيد لن يأتي بمسائل جديدة ومبانٍ حديثة ومناهج مستحدثة؟ وإذا حصل هذا فهل ستبقى المحاور الحالية جديدة، وتكون المستقبلية أجدّ، أم تكون الآتية جديدة، والحالية قديمة؟ وهكذا لن تكون لعملية التجديد ضوابط محددة.(١٨)

والطريقة الأخرى هي أن نصف العلماء الذين طرحوا مسائل جديدة، واستعملوا مباني ومناهج حديثة، بالمجددين والمتأخرين: «إذن ففي الفقه نجد الاختلاف في كل من المصادر والمباني والفروع، لكنّ أحداً لم يطلق تعابير الفقه القديم والجديد والأجدّ، وإنما قسموا الفقهاء الى: أقدمين، وقدماء، ومتأخرين، ومتأخري المتأخرين. وبقي الفقه فقهاً».(١٩)

ولا شك أن هذه الطريقة أرجح من الطريقة الأولى، بلحاظ عدم تسبيبها ايهاماً بحصول تحوّل في هوية العلم، أو حدوث انقلاب تام في ماهيته، ولكن يبدو أن النقد الذي وجهه صاحب هذه الرؤية للطريقة الأولى، يمكن توجيهه بكامل قوّته لطريقته التي اقترحها أيضاً (الطريقة الثانية). أي يمكن القول: «في هذه الحالة، من يضمن أن لا تظهر في المستقبل القريب أو البعيد مسائل جديدة ومبانٍ ومناهج حديثة، وبالتالي يغدو المتأخرون متقدمين، أو المتأخرون متأخري المتأخرين».(٢٠)

ثم إننا إذا أردنا استخدام مفاهيم التأخر والتقدم أو الجديد والقديم أوالسابق واللاحق، فمن الأفضل نسبتها الى العلم ذاته، وليس الى العلماء، فالذي يؤدي الى طروء هذه الصفة هو العلم الذي شاده العلماء؛ لذلك يكون هذا الوصف من باب

إطلاق الصفة على متعلق الشيء وليس على الشيء ذاته. كما أن نسبية مفهوم الزمن محل إشكال في هذه الطريقة كما في الطريقة السابقة.

بيد أن هناك طريقة ثالثة هي أن ننسب الجدة الى النظام العلمي، فنقول: نظام فقهي جديد ونظام فقهي قديم. وهذا التعبير لا يوهم بتحوّل في هوية العلم أولاً. وثانياً هو صفة للشيء ذاته وليس لمتعلّقه.

ومردّ أطروحة النظام الكلامي الجديد الحرص على حفظ الهوية المعرفية لعلم الكلام، وكونه واسطة بين الوحي ومخاطبيه. ثمّ إن التغييرات الهائلة التي طرأت على مخاطبي الوحي خلال القرون الأخيرة، أدت الى تحولات في الأضلاع المعرفية لعلم الكلام، وشهدت المسائل والأسس والمناهج واللغة الكلامية تطورات وتغيّرات لا سبيل الى إنكارها. وقد أدرك المتكلمون وظائفهم بشكل أوضح، فأعادوا ترتيب المسائل بما يتناسق ومبانيهم الجديدة، ومنحوا علم الكلام هندسة وبناء قشيباً مع حفظ الهوية المعرفية لعلم الكلام.

ولقد أخذ بعض المعاصرين بهذا الرأي في تحليل التجديد الكلامي، فاعتبروا أن بالإمكان القول بتحولات في محتوى علم الكلام ومسائله ومبانيه ومناهجه، بعيداً عن تقرير أنواع لعلم الكلام (كالقديم والجديد والأجد).

وإذا صرفنا النظر عن النقاش حول لفظ «الجديد»، فسيكون من المناسب مقارنة الكلام الجديد بالنظم الفقهية والأصولية. فكما أن الفقه لدى الفقهاء المتأخرين يختلف من حيث المحتوى والمسائل والمباني والمناهج عن الفقه عند الفقهاء المتقدمين، وله عموماً نظام معرفي آخر، فإن كلام المعاصرين أيضاً يتفاوت عن كلام السلف، لا في مسائله وحسب، وإنما في المباني والمناهج أيضاً: « من المناسب

أن نسلك ذات السبيل الذي سلكه كبار علماء الفقه والأصول، فمن البيّن أن اختلاف الفقهاء ليس في المسائل وحسب، وإنما هو كذلك في المباني، وليس في المباني والأصول والضوابط الكلية فقط، بل وفي المصادر أيضاً؛ لذلك لم يُطرح فقه قديم وفقه جديد وفقه أجد، وإنما وُزِّع الفقهاء الى: أقدمين، وقدماء، ومتأخرين، ومتأخري المتأخرين، وبقي الفقه فقهاً. وسواء قالوا: مسائل كلامية جديدة، أو قالوا: كلام جديد، يبقى الأنسب أن تكون حاله كحال الفقه والأصول، لكي تكون للتجدد ضوابطه ومقاييسه».(٢١)

وكما هو واضح، فإن هذه الرؤية لا تحصر تجدد الكلام في عدد مسائله، ومن ناحية أخرى لا يتمدد التجديد الى هوية الكلام، وإنما يبقى الكلام كلاماً على كل حال.

تواجهنا في تاريخ الكلام الإسلامي أنظمة متنوعة، وجمع من هذه الأنظمة الكلامية تشتمل على مسائل في علم الكلام (سواء نهضت الأنظمة بمهمة الإجابة الصحيحة المتطابقة مع الوحي عن هذه المسائل أو لا) وتأسست غالبيتها من أجل الوصول الى الأهداف الكلامية وشرح الطروحات الدينية والدفاع عنها (سواء بلغت هذه الأهداف أم لم تبلغ) وقد ظهرت هذه النظم الكلامية الإسلامية فى عرض بعضها البعض. والتنوع هنا بمعنى التغاير، وبالرغم من هذا التغاير تعتبر جميع المنظومات الكلامية جزءاً من علم الكلام، فيقال: كلام الشيعة، وكلام المرجئة، وكلام المعتزلة، وكلام الأشاعرة، وكلام الماتريدية، وكلام الكرامية، و... الخ.

التنوع في النظم المطروح في نظرية التجديد الكلامي، تنوّع طولي وليس تنوعاً عرضياً؛ لذلك كان إطلاق مصطلح «الكلام » على الكلام التقليدي، وعلى الكلام

الجديد، أقرب الى الصحة من إطلاقه على المنظومات الكلامية المختلفة، ككلام المرجئة، وكلام الاشاعرة، و...الخ. بالطبع، نشب نزاع بين المتكلمين السلف على حقيقة أو مجاز إطلاق لفظة «الكلام» على المنظومات الكلامية المنافسة، فمثلاً ينكر مؤلفو «المواقف والمقاصد» أن يكون كلام المعتزلة كلاماً.

إذا لم تحفظ الهوية المعرفية للكلام في خضمّ ما يسمى بالكلام الجديد، أو إذا تغير المنحى المنهاجي للمتكلم، وإذا لم يعد الالتزام بالوحي الإسلامي أساساً لعلم الكلام، لم تعد مثل هذه المعرفة كلاماً؛ ولذلك سيكون «الكلام الجديد» في هذا الافتراض عنواناً بدون معنون، ووصفاً من غير موصوف.

مفهومان متغايران للتجديد في الكلام

يمكن إطلاق «التجدد» على علم الكلام بمعنيين متباينين، ويتسبب عدم الفرز بين هذين المعنيين في بروز الكثير من الأخطاء والغموض. والمعنيان هما: التجدد بمثابة عرض عام، والتجدد بمثابة وصف خاص.

التجدد بالمعنى الأول لا يختص بعلم الكلام، وإنما تتسع ساحته لكل العلوم والمعارف. وبكلمة ثانية؛ التجدد بمثابة العرض العام لا يقتضي بناءً متعيّناً لعلم الكلام، بل يمكن أن يطرأ على جميع العلوم، فالتجدد بهذا المعنى من ضروريات مقام تحقق العلم. والعلم ليس سوى مسائله، ومسائل العلم تدريجية الحصول، فمسائل العلم تطرح بشكل تدريجي وتتناسق مع بعضها حول محور معيّن حتى تغدو بمرور الوقت علماً مدوناً ظاهراً، ينمو ويتطور مع ظهور مسائل جديدة تضاف الى العلم.[٢٢]

كل مقطع من تاريخ تطور العلوم، جديد بالنسبة لسابقه، وقديم بالقياس الى لاحقه؛ ولهذا يكتسب التجدد بمعناه هذا مفهوماً نسبياً، فكلام الشيخ الطوسي جديد نسبة لكلام الشيخ المفيد، وكلام نصير الدين الطوسي جديد مقارنة بكلام الشيخ الطوسي.

طبعاً تبدو حركة التغيير في علم الكلام سريعة الإيقاع إذا ما قورنت بباقي العلوم، فتطوراته تسارعت بتوافد مسائل جديدة وشبهات متلاحقة كانت تطرح على الفكر الإسلامي باستمرار. بيد أن الكلام كباقي العلوم يتمتع بتجدد في مقام التحقق، وهو حالة تدريجية نسبية، لكن هذا المعنى ليس هو المقصود بالتجدد في « الكلام الجديد»، وإنما نواجه مفهوماً خاصاً للتجديد الكلامي نسميه التجدّد بمثابة عرض خاص.

والتجدد في علم الكلام بهذا المعنى الثاني له جذوره في تعريف علم الكلام، وهو ليس بالأمر التدريجي أو النسبي أو ممكن الإطلاق على سائر العلوم. فالجديد فيها يسمى اليوم كلاماً جديداً، وهذا عرض خاص. والعلوم الأخرى لا تشترك مع الكلام في هذا التجدد. ومن الضروري الإشارة الى تعريف علم الكلام بغية توضيح هذا المعنى (الثاني) للتجديد.

علم الكلام حسب تعريفه ذو هوية وسائطية بين الوحي ومخاطبيه. وهذه الهوية الوسائطية هي في الواقع جنسٌ، وجامع مشترك بين جميع التعاريف الموجودة لعلم الكلام والنظم الكلامية المختلفة، وبفضل هذه الهوية يكتسب علم الكلام تعيّنه من كلا طرفي الارتباط (الوحي ومخاطبيه).

إن الذي يقوّم هوية الكلام باعتباره كلاماً هو الوحي والتعاليم الدينية، التي ظهر الكلام من أجل إسداء الخدمة لها. أما الذي يكوّن بناء الكلام ويصمّم هندسته المعرفية، ويُؤمِّن تعيّنه الثقافي، فهم مخاطبو الوحي. وبالتالي فإن الهوية الوسائطية للكلام تقيمه على ركيزتين، إحداهما ثابتة بذاتها، والثانية متحولة باستمرار، فالوحي شيء ثابت مقدس سماوي، وعلم الكلام هو الكفيل بعرض مضامينه على المخاطبين المتمتعين بهوية جماعية تاريخية متحولة، وتطورات الذهن واللغة البشرية حقيقة تاريخية صارمة لا يصح إنكارها.

ويعود التعقيد في مهمة عالم الكلام الى أنه يعتبر الوحي خطاباً عاماً يستوعب جميع البشر بكل تنوعاتهم الجغرافية والتاريخية، ويجد نفسه مكلّفاً بالحفاظ على التخاطب وتقديم الوحي لكافة الناس بشكل يجعلهم يفهمون تعاليم الوحي ويتقبلونها، ولا يعثرون على منافس لها أو معارض، وبهذا فالمتكلم يرسم نظامه الكلامي بما يتناسب وأذهان ولغات مخاطبيه، وبتحول أذهان المخاطبين يتحول النظام الكلامي.

وإذا افترضنا حصول تحوّل جذري هائل ومصيري في أذهان البشر ولغاتهم خلال حقبة معينة من التاريخ، بحيث يتغيّر نمط التفكير الإنساني تغيّرات أساسية تشمل أجواء الأفكار ومبادئ التفكير وتوجهات المعرفة، عندها سيجد المتكلم نفسه إزاء مخاطبين بذهنيات ولغات جديدة تماماً. وهذا ما يترك تأثيرات عميقة على خطاب الكلام وتبييناته وبراهينه ودفاعاته وعرضه للفكر الديني، فهي تستفزّه لمعرفة أسس جديدة وتوجهات جديدة ولغة جديدة، وبهذا تدخل تحولات ملحوظة على الأضلاع المختلفة لمنظومته الكلامية.

ومثل هذا التحوّل واجهه المتألهون المسيحيون في الغرب كما يشير الى ذلك « فورد» في مقدمته لكتاب «المتألهون الجدد»[٢٣]. فلقد شهدت الساحة الثقافية والفكرية والحياتية في العالم الغربي طوال القرن السادس عشر وحتى العشرين تحولات اساسية. وكانت أبرز هذه التحولات: النهضة وتجديد الحياة العلمية ــ الثقافية، وحركة الإصلاح الديني، وحركة التنوير، والثورة الفرنسية الكبرى، والثورة الامريكية، وارتقاء النزعة الرومانسية، والثورة الصناعية، وتصاعد المد الوطني، وانفراط الأمة المسيحية الواحدة الى دول مسيحية اوروبية متعددة، والتطورات المذهلة في العلوم الطبيعية الحديثة، والتقنية، والطب الحديث وفروعه التابعة، مضافاً الى التحولات الجذرية في العلوم الإنسانية، وعلم المعرفة، والفلسفة، والادارة، وتطورات الأدوات والخطط الحربية، ونضج المؤسسات الديمقراطية، والتقدم الكبير في البرامج الصحية، وظهور نظام التربية والتعليم الحديث، وانتشار مفاهيم حقوق الإنسان، و... الخ.

وقد صنّف البعض التحوّلات التي شهدتها القرون الأخيرة في ثلاثة مدارات رئيسية هي:

١ ــ المعرفية.

٢ ــ الثقافية / السياسية.

٣ ــ الصناعية / الاقتصادية.[٢٤]

وقد كانت التحولات المعرفية الى حد ما رهينة بتأملات الفلاسفة الانجليز، ثم شهدت قفزة هائلة بفضل عمانوئيل كانط، الى أن أثمرت بالتالي على يد الفلاسفة التحليليين. إذ تأمّل الفلاسفة (الانجليز غالباً) في قوى الادراك البشري، وجاء هيوم

بأفكاره التي بدّلت ما اسماه البعض «مُثُل بيكون ــ ديكارت»[٢٥] إلى يأس فلسفي من تقديم نظرية نهائية تكون صحيحة بالضرورة، الأمر الذي انتهى بالفلسفات الجزمية الى طريق مسدود. وهو طريق مسدود لم يكن منه بدٌّ حتى لفلسفة هيوم ذاتها وما تلاها من فلسفات وضعية. واعتبرت فلسفة كانط النقدية ضالة التفكير الانساني، وصارت ذريعة لخروج الفكر باستمرار من طريق مسدود الى آخر.

إن التأملات النقدية في قوى الادراك البشري، وخصوصاً التعمق في الأخطاء المنظومية (السيستماتية) التي لابد منها (في مقابل الأخطاء الممكنة الاجتناب) فتحت الطريق واسعاً أمام التوجهات النقدية، مقابل النزعات الجزمية، وطرحت نمطاً جديداً من الواقعية. وقد اضطر الكثير من المتألهين المسيحيين قبالة هذه الذهنيات والافكار الجديدة، الى اتخاذ مواقف كلامية يمكن الدفاع عنها، وطرحوا نظريات تتناسب والتحولات الجديدة.

أما التطورات (الثقافية – السياسية) فقد سميت أيضاً حركة اليقظة والتنوير. والمقصود من التحولات الثقافية ــ السياسية، التعاطي النقدي للانسان مع هويته التاريخية، والذي تمخّض عن ظهور الكثير من المكوّنات الثقافية السياسية المعاصرة، كالحرية والمشاركة السياسية، والمساواة، وحقوق الانسان، والديمقراطية، و... الخ. وعلى أساس التحولات الثقافية ــ السياسية أخذت توقعات الإنسان المعاصر من الدين شكلاً آخر، وتغيّر تعامله مع التعاليم العملية للأديان والحياة الدينية بصفة عامة. وقد أصبح تعاطي معظم العلماء مع تعاليم الدين العملية (كالأخلاق الفردية، والأحكام السياسية ــ الاجتماعية) تعاطياً نقدياً تنافسياً، وكانت العلمانية والليبرالية أهم ما شغل بال المتألهين المسيحيين بعد هذه التطورات. وربما أمكن أن

نعزو كل هذه التحولات والتطورات الى العلوم الحديثة التي جعلت من الإنسان وطروحاته منافساً عنيداً للأديان والتعاليم السماوية.

المتألهون المسيحيون في هذه القرون لم يواجهوا ملحدين ينكرون وجود الله والانبياء والمعاد، وإنما واجهوا أناساً طرحوا أنفسهم منافسين لتعاليم الأديان، وتحدثوا عن غربة البشر في محاريب الدين، وهم من نسمّيهم بـــ «رسل العلمانية».

إن منافسي المتألهين المسيحيين في هذه الأعصار زعموا من ناحية حَمْلَ رسالة انقاذ البشرية الشبيهة برسالات الأنبياء، وطرحوا إيديولوجيات إصلاحية للمجتمعات البشرية. ومن ناحية أخرى نادوا بالانقطاع عن السماء والاستغناء عن التعاليم الدينية، خلافاً للانبياء والرسل الذين بشّروا بنجاة الانسان وسعادته الأخروية عبر العبودية المخلصة لله. ولقد كان تعبير «رسل العلمانية» وصفاً واضحاً لشخصيات معروفة، مثل: أوغست كونت، وفرويد، وماركس، ونيتشه، وسارتر، وغيرهم.

إن التفاسير التي قدّمها أمثال: فويرباخ، وماركس، وفرويد، وواطسون، ونيتشه، وغيرهم، للحياة والأفكار الدينية، شكّلت نماذج من منافسة الايديولوجيات المنقطعة عن السماء لتعاليم الرسالات الدينية المقدسة، وهم منافسون لم يروا المعتقدات الدينية باطلة وحسب، وانما اعتبروها ضارّة، ودعوا بكل جرأة إلى إلغائها من حياة البشر، ووصموا مستقبل الأفكار والحياة الدينية بأنه «مستقبل وهم» ونادوا من أجل إنقاذ الأخلاق بفصلها عن الدين.[٢٦]

الصنف الثالث من التحوّلات الحديثة، هي إنجازات الانسان على صعيد تسخير الطبيعة والتصرّف فيها، فقد أحرز الانسان المعاصر طوال القرون الأخيرة

مكتسبات واكتشافات علمية مدهشة مهدت له الطريق الى تطوير هائل في العلوم التجريبية، تمخّض عن تحوّلات لا سابق لها في الصناعة والاقتصاد واساليب الحياة المختلفة. إنها تحولات غيّرت البنية الاجتماعية بالكامل، وانتقلت بها من الشكل البسيط الى شكل نظام معقد يضم مؤسسات وتشكيلات عديدة، وكانت «الحداثة» الثمرة النهائية لكل هذه التفاعلات، وأصبحت محاولات التوفيق بين التديّن والحداثة على الصعد الفردية والاجتماعية المختلفة من أهم المشاغل الفكرية للمتألهين المسيحيين في العصر الحاضر.

ما ينبغي الالتفات إليه بخصوص التحولات المذكورة في الحضارة الغربية المعاصرة، هو أنها تكوّنت على شكل مجموعة متلائمة ومنظّمة، فقد أثرت كل واحدة منها على الأخرى، وتأثرت كل واحدة منها بغيرها. وما حدث لم يكن انهياراً في أحد أجزاء بناء الحياة الغربية، عمد الانسان الغربي الى ترميمه وتعميره محافظا على باقي الأجزاء وعلى الهيكلية العامة لحياته، وإنما انهارت جميع الأجزاء وبشكل يستحيل معه الترميم؛ لذلك لم يكن مفر من تشييد صرح جديد. وأهم معضلة تواجه الإلهيات المسيحية المعاصرة في هذا الخضم، تتبلور في السؤال: كيف يمكن ترتيب دور ومكان للأفكار الدينية داخل هذا الصرح الجديد وربطها بباقي أجزائه واقسامه؟

والواقع أن هموم الحفاظ على الطابع الديني للعصر، دفعت المتأله المسيحي صوب قضية عصرنة الدين، فكيف يمكن عرض التعاليم الدينية في العصر الحاضر بحيث تحفظ قدسيته ونقاءه من جانب، وتكون مقبولاً في العالم المعاصر من جانب آخر؟ وجد المتألهون المسيحيون سبيل الوصول الى هذا الهدف في إعادة بناء الفكر

الديني، وعلى هذا النحو ولدت الإلهيات الجديدة التي يصح اعتبارها إعادةً لبناء الفكر الديني في العالم المسيحي، وهو الأمر الذي حتّمته التحولات الأساسية التي شهدتها القرون الأربعة الأخيرة في الغرب.

الكلام الإسلامي والتطورات الجديدة

السؤال الذي يُطرح على المتكلمين المعاصرين هو: هل التحولات الجذرية التي طرأت على الحضارة الغربية خلال القرون الأخيرة، وأدت فيما أدت الى ولادة إلهيات حديثة، يمكن سحبها على العالم الاسلامي عموما، والثقافة الاسلامية بوجه خاص؟ وإذا كان ذلك ممكناً، فهل ستكون آثار التحولات المذكورة في الثقافة الاسلامية ذات الآثار التي تركتها في الثقافة المسيحية؟ وعلى افتراض هذا، هل ستكون المنظومة الكلامية الجديدة كالإلهيات المسيحية الحديثة؟

في الإجابة عن هذه الأسئلة هناك احتمالات متعددة يمكن تصوّرها:

أولاً: لا يمكن لأي تحول جذري يحدث في الغرب، أن يعيد نفسه في المجتمعات والثقافة الإسلامية.

ثانياً: التحولات الغربية في القرون الأخيرة كانت بدعة وانحرافاً عن المسار الصحيح للتفكير والحياة الفطرية الانسانية، وهي بمثابة كارثة مروّعة حلّت بالإنسانية سواء في الغرب أو الشرق، والموقف الصحيح منها هو الإعراض واللامبالاة، دون السعي لمواجهتها والتصدي لها.

ثالثاً: لا مفر من هذه التطورات، كما لا عيب فيها ولا شرور، لذا ينبغي التحرّك لاستقبال هذا الضيف، والقبول بالحداثة وبما بعد الحداثة، والتكيّف مع هذه الظواهر، والعمل على عصرنة الدين.

رابعاً: التحولات المذكورة حقيقة واقعة، والعصر الحديث موجود فعلاً، ولابد من أخذه مأخذ الجد، واعتبار مهمّة طبع العصر بطابع ديني من أول واجبات المتكلم المعاصر.

لاشك أن الكلام المعاصر يتشكل على أساس أحد هذه الفروض الأربعة (أو الى أي افتراض يستند اليها). والموقفان الأولان يجهضان محاولات الكلام الجديد لحل المعضلات، بسبب إلغائهما للمشكلة بدل السعي لحلها، فهما إذن يحولان دون بلوغ المتكلم أهدافه. والموقف الثالث بدوره يفرغ الكلام المعاصر من هويته بسبب استسلامه التام دون قيد أو شرط أمام الحداثة، ويلغي ضرورة الالتزام بالوحي، ويفضي الى نمط انتقائي من الفكر الديني، أو أنه يمسخ التعاليم الدينية الى منظومات فلسفية.

والظاهر أن الموقف الأخير هو القادر على حفظ الالتزام بالوحي وصيانة الهوية الوسائطية لعلم الكلام، وتثبيت قدسية الوحي وحاكمية الدين واقتداره في عالم الحداثة وما بعد الحداثة. ثم إنه الموقف الوحيد الذي يبدو متمكنا من العمل على تلوين العصر الحديث بصبغة دينية، ففي إطار هذا الموقف يجهد المتكلم المعاصر لفهم التحولات الأخيرة فهماً عميقاً وإدراك كنهها وتحليل مستلزماتها وركائزها وآثارها، واستقصاء المسائل الكلامية الجديدة، والمعرفة بالمباني الحديثة والتوفر على اللغة والمناهج المناسبة.

ويستلزم تبنّي الموقف الأخير تجديداً شاملاً مختصاً بعلم الكلام،[٢٧] ودالاً على هيكلية معينة لهذا العلم وتحولات محددة فيه. والكلام الجديد بهذا المعنى مسبوق بتحولات معينة، ومطبوع بتعيّن ثقافي خاص. والحقيقة أن تأسيس مثل هذا الكلام ليس بالعملية السهلة، ولا هو أمر فجائي الحصول، وإنما يحتاج الى مساعٍ متظافرة محفوفة بأنواع الأخطار والآفات، وبحوث مُشبَّعة بالاختبارات والأخطاء، وشجاعة تستند الى أساس متين من الدقة. والنتيجة هي أن المعرفة العميقة بضوابط الوحي (القرآن والسنة االشريفة) في كل أبعادها، والاطلاع الواسع على العالم المعاصر، شرط لازم لتأسيس مثل هذه المنظومة الكلامية.

الفصل الحادي عشر

الأضلاع المعرفية في الكلام الجديد

وفقاً للتحليل الذي قدمناه للكلام الجديد، فإنه لا يتفاوت من حيث هويته المعرفية عن الكلام التقليدي، إلاّ أنه يختلف عنه بلحاظ الهندسة المعرفية. الكلام الجديد كالكلام القديم واسطة بين الوحي ومخاطبيه، وعامل على تيسير ارتباط الناس بالوحي بصفته برنامجاً تعليمياً دعوياً للدين. إنه العلم الذي يقدم لمخاطبي الوحي تعاليمه والايمان المبتنى على هذه التعاليم بشكل واضح منظّم يتسم بالمعقولية.

إذن، لا يختلف الكلام الجديد في هويته الوسائطية عن الكلام التقليدي، كما لا يختلف عنه في تباينه واستقلاله عن كل الأبحاث والعلوم الدينية الأخرى.

والذي يمايز الكلام الجديد عن التقليدي، اضلاعه المعرفية. وسبب هذا التمايز التطورات التي طرأت على أذهان ولغات مخاطبي الوحي. التحولات الثلاثية المحاور التي ظهرت في مجالات المعرفة، والثقافة والسياسة، والصناعة والاقتصاد، في المجتمعات الغربية خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، والتي اعتبرناها الصُعُد الرئيسية الممهِّدة للتحولات الإلهيات المسيحية، تتواصل اليوم بسرعة أكبر وأبعاد أوسع، وتؤدي باستمرار الى تغيرات عميقة في أذهان ولغات وحياة البشر.

جرّب الانسان في القرون الأخيرة ثورتين كبريين، غيّرت كل واحدة منهما افكاره وحياته تغييرات شاملة عميقة: الثورة الأولى هي الثورة الصناعية التي أطلقت أيدي الإنسان للتصرف في الطبيعة من خلال تطوراتها العلمية والتقنية الهائلة، وغيّرت علاقة الانسان بالطبيعة تغييراً تاما. والإنسان الذي كان يعتبر الطبيعة

عظيمة مرعبة غامضة ولا يمكن الوصول إليها، هو اليوم يسخّرها كما يسخّر العبيد؛ ولهذا تصوّر أن بإمكان العلوم والصناعات المتطورة الكشف عن جميع اسرار الطبيعة وتذليل كامل قواها، وبالتالي مَحْق جميع المتاعب والآلام الإنسانية.

الثورة الصناعية غيّرت نظرة الانسان الى نفسه والى بيئته والى الآخرين، ووضعت نصب عينيه مفهوما جديدا للحياة، وبهذا ظهرت «الحداثة» بكل مستلزماتها وآثارها ـــ من التنوير وحتى العلمانية ـــ فإذا كان الانبياء العظام أصحاب رسالات منزلة بواسطة الوحي تبشر بنجاة الإنسانية وفلاحها، فإن بعض البشر في عصر الحداثة زعم حمل ما يشابه هذه الرسالات، ونادى بفلاح الانسان بعيداً عن إعتبارات العالم الآخر، بل حصر اهتمامه بالسعادة الدنيوية. ومثل هذا التنافس مع الأنبياء العِظام لا سابق له في تاريخ البشرية، وهو أمر أوجد للمتكلمين مسألة جديدة تماما.

الثورة الثانية هي التحولات المتسارعة والمستمرة في تقنية الاتصالات التي ألغت الفواصل بين البشر، الفواصل التي بدت قبل ذلك غير ممكنة الزوال، وقاربت بين الحضارات، وأفصحت عن أسرارها وخباياها، وقارنت بين التعيّنات الثقافية، والصور العقيدية، واشكال التدين المختلفة، وأخضعتها جميعاً للنقد. وأوجدت أجيالاًمتعددة العناصر، وثقافات متعددة الأصوات، وحوّلت العالم على رحابته وسعته الى قرية صغيرة. وإذا كانت الثورة الصناعية قد وزّعت الأمة المسيحية الواحدة الى دول اوروبية متعددة، فإن ثورة الاتصالات أعادت الدول الأوروبية الى الاتحاد، وتشكلت تدريجيا القرية العالمية الواحدة.

وإذا أثمرت الثورة الصناعية «الحداثة»، فقد تمخضت الاتصالات المتطورة عن « ما بعد الحداثة». وإذا كان علم المعرفة النقدي الكانطي ــ اليوپري، باعتباره أحد مستلزمات الحداثة، قد أوجد تحولات عميقة في فهم العقلانية والعلاقة بين الدين والعقل، فإن الفوضوية المعرفية لدى أمثال فايرابند، والافكار القومية لأضراب بول واطسون، خلقت فضاء جديداً تماما لأذهان مخاطبي الأديان في الوقت الحاضر.

والمتكلم الذي يرى دوره في إشاعة وتعليم رسالة السماء، بعدما واجه ظاهرة رسل العلمانية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، يجد نفسه اليوم أمام ظاهرة أفظع وأخطر، هي أن «كل إنسان رسول نفسه». وإذا كان في عصر الحداثة يعالج مشكلة تهرّب البشر من النزعات المعنوية، فإنه اليوم يواجه أوبة البشرية الى النزعات المعنوية.

وقد أوجدت هذه العودة الى المعنويات تعقيدات كثيرة في برامج الترويج للدين وإشاعة التعاليم السماوية.

الكلام القويم في العصر الحالي يحتفظ من ناحية بهويته الوسائطية ودوره الدعوي، ومن ناحية ثانية لابد أن يعتمد أدوات ومباني ولغة ومنهجية جديدة، تواكب التحولات المعقدة لدى مخاطبي الوحي. وهذا ما يتوقف على أمرين: الأول، التحول في كافة أضلاع علم الكلام، والثاني، قراءة جديدة وإعادة بناء شاملة للمعرفة الدينية. ومما يوضح أبعاد هذا الطرح أن نقيم مقارنة بين كتاب «مدخل الى الرؤية التوحيدية للعالم» للشهيد مرتضى مطهري، الذي كتبه دون شك بهدف تقديم برنامج متماسك لترويج الدين وتعليمه بأدوات تواكب العصر، وبين أي واحد من الكتب الكلاسيكية القديمة في علم الكلام.

وللمثال نقول: إن مبحث الإيمان في الآثار الكلامية التقليدية مبحث فرعي جداً، يُطرح ضمن مبحث المعاد ومشكلة الثواب والعقاب بصورة استطرادية. ومبحث الانسان كذلك لا يرد إلاّ في بعض المصادر الكلامية بشكل ضمني. في حين نجد في المنظومة الكلامية للشهيد مطهري أن مبحثي الانسان والايمان يستقران في المقدمة ويقفان في طليعة برنامجه الرامي الى تعليم الدين وترويجه.

لقد اكتسب علم الكلام اليوم هوية تنتسب الى الفروع الوسيطة، بسبب أن المسائل الكلامية المعاصرة مسائل متعددة الأصول، وتكرّس علم الكلام في ارتباط متقابل مع سائر فروع البحث الديني، فهذه الفروع في الوقت الذي نحتت للكلام مسائل جديدة، ساعدت من ناحية أخرى على إثرائه بأدوات وأسس جديدة. إن الهوية الكلامية المتشابكة مع باقي العلوم تؤدي فضلاً عن تخصص المتكلم في فهم النصوص الدينية، الى إلمامه بعلوم الفيزياء والمعرفة والأخلاق والاساطير والاجتماع والنفس و... الخ، مما يمكّنه صياغة علم الكلام على أساس حوار وتبادل لوجهات النظر مع باقي العلماء، إذ كيف يتسنّى للمتكلم بدون الاطلاع على باقي العلوم، إطلاق آراء واضحة حول التدين وأشكاله ومصادره وظروفه، تقع موقع القبول في الذهنيات العارفة بمعطيات العلوم المختلفة؟!

إن دراسة الفروع العلمية المختلفة تعد من أهم أضلاع الكلام المعاصر ذات التأثير في تشكيل الهندسة المعرفية للكلام الجديد، فبهذا التوجه نُدخِل في الحساب مناهج متنوعة ومباني مختلفة ولغات عصرية مؤثرة. وقد اهتم السلف أيضاً بالاطلاع على الفروع العلمية المختلفة، وأدركوا ضرورة هذه الممارسة. ونعتقد أن «تعالي» حكمةصدر الدين الشيرازي وليد اهتمامه الذكي بدراسة فروع علمية

مختلفة ترتبط بمسائل الإلهيات.[٢٨] وطبعاً ثمة فاصلة شاسعة بين مستوى العلوم الدينية في زمن الشيرازي وبينها في الوقت الحاضر.

لقد اكتسب المتكلم اليوم أدوات ومقدمات جديدة تتدخل في جميع شؤونه المعرفية كفهم تعاليم الدين وشرحها، وتقديم الايمان الديني، واثبات صحة الطروحات الدينية وغير ذلك، فهو يتحرك أحياناً بخطىً ظاهراتية، وتارة يتحدث بلهجة تاريخية، وفي أحيان أخرى ينقد التحليلات النفسية بأدوات عصرية، ويشيد نهاية من كل هذا نظاماً معرفياً جديداً.

الفصل الثاني عشر

إشكاليات منهجية في الفكر الكلامي المعاصر

من أساليب تقييم الفكر الكلامي المعاصر التدقيق في مزالقه وآفاته المنهجية. وفي هذا البحث سنناقش الفاصلة العميقة بين الكلام التقليدي والكلام الحديث، حسب الهندسة المرسومة.

التفكير الكلامي عرضة للزلات والآفات من جهات مختلفة شأنه شأن باقي العلوم البشرية. وهناك ثلاثة أسباب لاعتبار المزالق المنهجية أهم ما يتعرض له علم الكلام من مزالق؛ أولاً: بسبب أهمية المناهج في العلوم بشكل عام. وثانياً: بسبب التنوع المنهجي في علم الكلام. وثالثاً: لأهمية القضية في تكوين منظومة كلامية حديثة.

ويمكن تسجيل نوعين من المزالق المنهجية يقع فيها التفكير الكلامي، وهي: المزالق الفكرية العامة، والمزالق الخاصة بالفكر الكلامي.

ومن أبرز الأخطاء والمزالق العامة التي تواجه عالم الكلام المعاصر، حصر الاهتمام بالتوجهات المباشرة وإغفال التوجهات الأخرى، والإفراط والتفريط، والتعميمات الخاطئة الناتجة عن اعجاب المفكر بابداعاته الخاصة، وأخذ وجه من وجوه الشيء بدل كنهه، والخلط بين الدليل والعلة، ومغالطة اعتبار ما ليس بدليل دليلاً، والمزج بين الواقع وتفسيره.

بيد أن ما نريد مقاربته في هذه الصفحات هو بعض الآفات المنهجية الخاصة بالفكر الكلامي المعاصر.[٢٩] والملاك في انتقاء الآفات هو الأغلال التي تقعد الكلام

المعاصر عن طرح ومعالجة المعضلات الكلامية. ويبدو أن ثمة أربع آفات أساسية تهدد الفكر الكلامي المعاصر، وعلاجها من شروط تشييد علم الكلام الجديد، وهي:

١ـ النزعة التقليدية:

هناك عوامل عديدة دفعت بعض المتكلمين المعاصرين الى الإفراط في الانحياز للماضي وللافكار الكلاسيكية. إن المعرفة بالفكر التقليدي وماضي المسائل الكلامية من الشروط اللازمة لتأسيس نظام كلامي جديد، إلاّ أن التأكيد المفرط عليها، يحول دون تعاطي المتكلم وتفاعله مع القضايا الكلامية المعاصرة، فالمعرفة بالمسائل الجديدة في علم الكلام شرط لازم لعرض الايمان الديني والدفاع عن طروحات الوحي في العصر الحاضر. ونجاح المتكلم في التواصل مع الذهنيات المعاصرة من أبرز مقومات هويته، فالكلام بحسب تعريفه ذو هوية وسائطية، ومهمّة المتكلم المعاصر تقديم الايمان وتفهيم الفكر الديني لمخاطبيه العصريين، وفهم شبهاهم الكلامية المعاصرة. وحصول هذه الحالة منوط بالتعاطي الجاد مع العصر الراهن، والمعرفة المعمّقة بأبعاد تحولاته وتطوراته.

النزعة التقليدية تحجز المتكلم عن الوعي بالعلم الحديث وملابساته واعتباراته، وتجعله يرى الشبهات الكلامية الجديدة، شبهات فارغة وشيطانية وعديمة الأهمية، ولا يجد تفاوتاً بين أذهان المعاصرين وبين نمط التفكير التقليدي.

وللنزعة التقليدية اشكال مختلفة: شكلها الصريح عدم الإقبال على المسائل الكلامية الجديدة، ومعارضة كافة المباحث الحديثة في علم الكلام. ومثل هذا اللون من التقليدية نجده لدى من يعتبرون الكلام الجديد صراحةً، عبارات خالية من

المضمون وعناوين بدون معنون. فهم بالتالي ينكرونه من باب «الناس أعداء ما جهلوا».

أما شكلها المضمر فيتمثل في الإقبال على المسائل الكلامية الجديدة دون الالتفات الى المباني والتوجهات والمناهج المناسبة لها، فإذا كان الاهتمام بالمسائل الكلامية الجديدة غير مرتكز على وعي صحيح بالتحولات الحديثة، ولا يقوم على معرفة واسعة بالعالم المعاصر، فسيكون جهداً ضائعاً وبحثاً لا طائل من ورائه؛ لأنه سيبقى بعيداً عن التواصل والتخاطب مع المعاصرين وذهنياتهم المعاصرة، بحيث يجد النقاد إشكالاتهم ما تزال قائمة ولا من يجيب دعوتها.

ثمة عوامل مختلفة تؤدي الى النزعة التقليدية في علم الكلام المعاصر، منها:

أ ــ عدم الاطلاع على ابعاد ومستلزمات التحولات الجذرية في القرون الأخيرة على صعيد الافكار والحياة الإنسانية.

ب ــ الحرص على النقاء الديني والاحتراز الشديد من كل أنواع الالتقاط، ومن القراءات الدينية المستندة الى مفاهيم فلسفية وعلمية حديثة.

ج ــ التفكير المنغلق، والاعتزال الثقافي، والركون الى السلامة والبحث عن الأسهل، وبالتالي تقليد السلف، الذي هو بحد ذاته من الآفاق الفكرية العامة.

التقليديون لا يدركون عادة حقيقة تاريخية تقول: إن عظماء من امثال الشيخ الطوسي ونصير الدين الطوسي لو أرادوا أن يكونوا تقليديين ويعتبروا أفكار أسلافهم مقدسة لا تقبل النقد، فيمتنعوا على هذا الأساس من تشييد نظام كلامي جديد، لما وصل لنا اليوم تراثهم الكلامي الحافل. إن السلف الذين يرى التقليديون اليوم أفكارهم خطوطاً حمراء لا يمكن تجاوزها، كانوا في الغالب نقّاداً ملحّين

لأفكار اسلافهم، ومؤسسين مبدعين لمنظومات كلامية جديدة (في وقتها). وقد عرفت عن الشيخ المفيد ملاحظاته النقدية على «الاعتقادات» للشيخ الصدوق. وكذلك الحال بالنسبة لابداعات أساطين مثل نصير الدين الطوسي وابن ميثم البحراني.

٢ـ معاكسة الماضي:

وهي النزعة التي تقف في الجبهة المقابلة للنـــزعة التقليدية من حيث موقفها من التراث، فإذا كانت التقليدية نزعة إفراط في تبنّي الماضي وعدم الخروج عنه، فإن نزعة معاكسة الماضي أو (اللاتقليدية) سارت في طريق التفريط بالتراث. وقد أدى التركيز الفائض على التجديد الى غفلة بعض المفكرين المعاصرين عن الأفكار القديمة، فدفعهم الشغف بالحداثة والجديد الى معارضة كل ما هو قديم، واعتبار نتاجات السلف غير ذات قيمة بالمرّة.

واللاتقليدية حصيلة ظروف مأزومة، ونتيجة مؤثرات شخصية واجتماعية متعددة. وقد كانت النزعة التقليدية بحد ذاتها من العوامل المهمة في ظهور حمّى معاكسة الماضي، والانهزام الثقافي واحد آخر من هذه العوامل. وتسببت هذه النزعة في ظهور العديد من الآفات والتشويهات على مسرح الثقافة المعاصرة. ويمكن بحث آفة اللاتقليدية في الفكر الكلامي على مدارين: الأول التفريط بالنقاء الديني، وتأويل الأفكار الدينية وفق الآراء الحديثة. والثاني عدم الاطلاع على المسائل الكلامية الجديدة والفشل في معالجتها. ذلك أن معرفة الحال في ضوء الماضي من الممارسات المهمة جداً في معرفة مسائل الكلام الجديد، ثم إن المعرفة بتجارب

الماضين في تعاملهم مع القضايا الكلامية يساعد كثيراً في اكتشاف المناهج الصحيحة لتحليل المسائل المطروحة.

لا يصح اعتبار الكلام الجديد منقطعاً عن التفكير الكلامي التقليدي، فالكلام الجديد كسابقه يمتاز بهوية معرفية وسائطية، ولا يختلف عنه اختلافاً أساسياً من حيث كونه كلاماً. هذا من حيث التعريف ومن حيث التحقق فهو احدى المراحل التكاملية للكلام التقليدي.

بعض البحوث التي تطرح تحت يافطة الكلام الجديد تتبنّى نمطاً من الانقطاع عن الماضي، يتصوّر معه الطلبة الجامعيون أن الماضين لم تطرح لديهم أساساً مثل هذه القضايا والاشكاليات. في إطار مبحث «الايمان» مثلاً، والذي يطرح اليوم في بعض الدروس الكلامية الجديدة، من العجيب حقاً أن نجد اشارات عديدة ونظريات جديدة مشهورة وغير مشهورة، في حين لا تذكر آراء الماضين حول الموضوع، أو تبحث مسألة لغة الدين بدون التنويه بطروحات السلف من علماء الأصول والمتكلمين والعرفاء المسلمين التي تلامس هذه القضية. إن طرح آراء الماضين في المسائل الكلامية الجديدة من شروط البحث المنهجي المستند الى عملية المقارنة التاريخية، إلاّ إذا كانت هناك مسائل لم تكن مطروحة أساساً في الماضي.

وللنزعة اللاتقليدية مراتب مختلفة، من مراتبها تخطئة الماضين وتسخيف آرائهم في المسائل الكلامية الجديدة. والمرتبة الأخرى السكوت عن آرائهم وإهمالها. ومن مراتبها أيضاً إصدار الأحكام الاعتباطية غير المدروسة حول الأفكار التقليدية. والمراد بالأحكام الاعتباطية، تلك التي تصدر على أساس معرفة إجمالية بسيطة بمقطع معين من تاريخ الفكر الكلامي، أو بالاستناد الى عدد محدود من نتاجات

السلف (النتاجات المطبوعة مثلاً) وقد أشرنا في القسم الثاني من هذا البحث الى نماذج من هذه الأحكام.

المتكلمون المعاصرون لا يبدون اهتماماً لائقاً بالتراث الكلامي الزاخر، وحتى أصحاب النزعة التقليدية أيضاً يماثلون أضدادهم في هذا الاهمال! وهناك شواهد عديدة تثبت هذا الادعاء، فالكثير من المؤلفات الكلامية للسلف ما تزال مخطوطة، لا سبيل للباحثين إليها. وما يزال الكثير من المتكلمين المؤثرين في التاريخ غير معروفين ولا يجري لهم ذكر مناسب في المحافل العلمية. وهناك العديد من المسائل الكلامية لا يزال تاريخ ظهورها وتطوراتها مجهولاً، ومعنى هذا أن المتكلمين المعاصرين لا يتعاطون بطريقة منهجية بنّاءة مع أسلافهم، في حين أن تخصيب الكلام المعاصر بحاجة الى مثل هذه التوجهات البحثية في التراث الكلامي.

٣ـ الخلط بين الكلام الجديد و الالهيات المسيحية الحديثة:

الكلام الاسلامي والالهيات المسيحية منظومتان عقيديتان متفاوتتان أساساً. والتثنية في التسمية مؤشر على ثنائية المسمّى. فالمبنى في المنظومة العقيدية لدى المسلمين هو التلقّي عن الوحي. والوحي كلام الله مع البشر، وظهور الله للناس يتم من خلال كلامه معهم. وعلم الكلام هو المعرفة الوسيطة بين الوحي (كلام الله) وأذهان المخاطبين.

أما في الرؤية المسيحية فالوحي هو ظهور الله ذاته للبشر. ونظريّة التجسّد والوجود التاريخي للوحي بين المسيحيين (الوحي الخاص) من أسس العقيدة المسيحية المهمة. وعلى هذا الأساس تسمى الواسطة المعرفية بين الوحي (الله ذاته) وأذهان ومدارك المخاطبين، بعلم الالهيات أو الالهيات.

وتبدو معرفة المتكلمين المعاصرين بالالهيات المسيحية الحديثة مهمة لما يلي:

أولاً: ظهرت التحولات الجذرية التي أشرنا إليها، في رقعة تدين بالدين المسيحي. والكثير من المسائل الكلامية الجديدة مسبوقة ومصبوغة بالفكر والتقاليد المسيحية، حتى أن الجهل بهذه التقاليد والافكار يحرم الباحث من الاحاطة بكل جوانب المسألة، فكيف يمكن يا ترى التوفّر على وعي عميق بمسألة العلمانية من دون المعرفة بالفكر التقليدي المسيحي في القرون الوسطى؟

ثانياً: بسبب التاريخ الطويل لتجارب الالهيات المسيحية الحديثة مع تحولات العالم الغربي من القرن السابع عشر الى التاسع عشر، فقد تضمنت هذه الالهيات وجهات نظر متعددة في دراسة المسائل الكلامية الجديدة، فتاريخ قرن كامل من التأمل في المسائل المستحدثة نقلهم من مرحلة اتخاذ المواقف المتسرعة الى مرحلة التنظير والمناقشة العميقة، فطرحوا نظريات تحتوي طبعاً مواطن ضعف وقوة مختلفة.

ثالثاً: يحتاج المتكلم الاسلامي الى اطلاع جيد بالالهيات المسيحية، لاتخاذ موقف دقيق من مسائل مثل: الالهيات العامة لكل الأديان، وماهية التجربة الدينية، وتشييد كلام اسلامي موجّه للأديان الأخرى.

إن التضلّع في تجارب المتألهين المسيحيين في مواجهتهم للمسائل الجديدة، والتبحر في أساليبهم وحلولهم للمعضلات الجديدة، وإمعان النظر في مستويات نجاحهم ونقاط الخلل والقوة في آرائهم، هي بمثابة أدوات مفيدة جداً للمتكلم المعاصر، بل وضرورة حتمية لاستكمال مقوماته العلمية. غير أن الاقتصار على الاهتمام بنتاجات وتجارب المتألهين المسيحيين يستتبع بروز آفات عديدة تؤدي بالتالي الى عقم الفكر

الكلامي، فلا مسائلهم هي بالضبط مسائل الكلام الاسلامي، ولا أجوبتهم عن المسائل هي بالضرورة صحيحة وناجعة وفق التعاليم الاسلامية.

إن وجه الاشتراك بين الكلام الجديد والالهيات الحديثة يكمن في هويّتيهما الوسائطية بين الوحي ومخاطبيه، ووجه الاشتراك هذا يستوجب الكثير من المواقف المشتركة، لكن ماهية الوحي والنظام المعرفي القائم عليه لدى المتألهين المسيحيين يختلف عن المعارف المبتنية على الوحي لدى المسلمين، وهذا الاختلاف يتمخض بطبيعة الحال عن تباينات كبيرة في المنهج والمباني والأجوبة.

٤ ـ الخلط بين الكلام الجديد و فلسفة الدين:

من المزالق المنهجية المهمة في علم الكلام الجديد عدم التمييز بينه وبين فلسفة الدين.[٣٠]

إن العلاقة بين الكلام الجديد وفلسفة الدين تبدو غامضة من عدة جهات، فمن ناحية لا تخلو هوية الكلام الجديد في مقام التعريف، من جوانب غامضة، كما أن الهندسة المعرفية لهذا العلم الجديد في مقام التحقق، لم ترتسم بوضوح لحد الآن. ومن ناحية أخرى تزيد الصور المتعددة لفلسفة الدين من غموض القضية، ويعود جزء مهم من هذا الغموض الى حداثة هذين الفرعين المعرفيين. وهذا ما يدل عليه العدد القليل من الكتب والمؤلفات التي ظهرت عن الكلام الجديد وفلسفة الدين باللغة الفارسية، أو التي ترجمت إليها. وهو غموض لا يعاني منه طلبة العلم وحسب، بل وحتى الباحثون والاساتذة، فثمة بحوث يعتبرها أحد الدارسين جديرة بعنوان فلسفة الدين، لكنّ باحثاً آخر لا يرى ذلك. وفي البحوث التي تنشر تحت

عنوان الكلام الجديد، يمكن ملاحظة صور مختلفة لماهية الكلام الجديد وهندسته المعرفية بعدد هذه البحوث.[٣١]

ولهذا توجد آراء متفاوتة بخصوص طبيعة العلاقة بين الكلام الجديد وفلسفة الدين:« ولذلك يسمى الكلام الجديد أحياناً فلسفة الدين، وفلسفة الدين اليوم ذات مفهوم أعم يشمل الكلام القديم والكلام الجديد بجانب بعضهما...».[٣٢] وان «ما نسميه كلاماً جديداً، يسميه المتكلمون الغربيون فلسفة دين».[٣٣]

وقد يؤدي الغموض المضاعف في مسألة التمايز بين فلسفة الدين والكلام الجديد الى أن يكون طرح المسألة عديم الفائدة وغير ضروري. وغالباً ما يقال: «من المناسب بدل البحث في ماهية هذين العلمين والتمييز بينهما، أن تطرح وتبحث مسائل معينة في الكلام الجديد وفلسفة الدين، ليمكن تشخيص شأنيهما في مقام العمل». وهذا الرأي قمين بالتمعّن والتدقيق لعدة أسباب:

أولاً: طالب العلم المشتغل بالبحوث الكلامية والدراسات الدينية من دون الاطلاع على الشأن المعرفي للكلام الجديد أو فلسفة الدين، حاله كحال من يريد السباحة فيلقي نفسه في البحر من دون أن يعلم عرضه وطوله وعمقه وباقي خصائصه.

ثانياً: الخوض في علم من دون المعرفة الاجمالية بهندسته المعرفية يؤدي الى الوقوع في مزالق منهجية عديدة، ولا يتمخض إلاّ عن الالتقاط. والالتقاط في الكلام الجديد وفلسفة الدين؛ لأنهما علمان من علوم الدين، يفضي الى البدع والانحراف والزلاّت الخطيرة.

ثالثاً: الغموض الذي يغشى قضية تمايز هذين العلمين ينبغي أن لا يلجئنا إلى إلغاء المعضلة بدل حلّها إيثاراً للسلامة.

الاجابة عن السؤال: كيف يمكن التمييز بين الكلام الجديد وفلسفة الدين منوط بالاتفاق على تفسير معين لكل من الكلام الجديد وفلسفة الدين. ويجب قبل كل شيء التذكير بأن هذه الاشكالية تطرح بالنسبة للمتألهين المسيحيين على شكل سؤال عن العلاقة بين الالهيات الجديدة وفلسفة الدين، وقد أجابوا عنه إجابات متعددة، لكننا نطرحه في شكل العلاقة بين الكلام الجديد وفلسفة الدين.

إن القاسم المشترك بين جميع الصور المطروحة لعلم الكلام هو أنه ذو هوية وسائطية، فعلم الكلام واسطة بين الوحي المنزل (القرآن والسنة) ومخاطبيه، والهوية الوسائطية لعلم الكلام بمثابة جنسه. ويمكننا أن نؤسس التمييز بين الكلام الجديد وفلسفة الدين على هذه الركيزة، أي على جنس علم الكلام الذي هو القاسم المشترك بين مختلف تعاريفه.

المتكلم عالم متدين بالضرورة، ينظّم علمه بدوافع دينية من أجل تعريف الدين وتعليمه وتبليغه للناس. إنه يرمي الى منح معنىً للمفاهيم والافكار وحتى للحياة الدينية، ويجعلها متبلورة مفهومة من قبل اكبر عدد من مخاطبي الوحي. وبالتالي فإن مهمة المتكلم الاساسية توضيح وإثبات وعرض الفكر الديني.

أما التعاريف المختلفة لفلسفة الدين فيمكن إرجاعها الى تعريفين رئيسين: التعريف الأول أنها «تبيين المفاهيم الفلسفية المختلفة التي يمكن أن تتضمّنها الأديان والمعتقدات الدينية».[٣٤] وعلى هذا القول تكون فلسفة الدين بمعنى الدفاع

الفلسفي عن المعتقدات الدينية، وهي بذلك خليفة الالهيات الطبيعية في دورها ومفعولها.[٣٥]

ان فلسفة الدين حسب التصور الغالب لدى فلاسفة الدين هي في الواقع التفكير الفلسفي حول الدين، وهي بذلك تشبه فلسفة العلوم أو فلسفة الفن وما الى ذلك.[٣٦] وبالتالي فإن فلسفة الدين بهذا المعنى هي البحث العقلاني في الاديان المختلفة والظواهر الدينية.[٣٧]

ويعزو هوبلينغ في «اصول فلسفة الدين» الفارق بين هذين التعريفين الى نظرتين مختلفتين للدين «المضاف إليه في تعبير فلسفة الدين». فقد يكون المضاف إليه مأخوذاً بمعنى الاضافة الذهنية أو المعادلة للاضافة العينية.[٣٨] كما يمكن تفسير التمايز المذكور برؤيتين متفاوتتين الى المضاف، فقد تكون الفلسفة في هذا التعبير بمنزلة بحث معرفي كما هو في الاعتبارات الفلسفية التحليلية، وقد تؤخذ بمنزلة بحث ميتافيزيقي وانطولوجي كما هي في الأفكار الحديثة عموماً. ونموذجا هاتين الرؤيتين يمكن ملاحظتهما على التوالي في فلسفة الدين عند غسلر (١٩٧٧) وفلسفة الدين لدى باسيل ميشيل (١٩٨٦). يكتب ميشيل في مقدمة كتابه «فلسفة الدين»: «من هنا فإن مكانة فلسفة الدين بالنسبة للدين، ذات المكانة التي تحتلها فلسفة التاريخ بالنسبة للتاريخ، أو فلسفة العلم بالنسبة للعلم. ففي جميع هذه الحالات يقف الفيلسوف على صعيد النقد ومناقشة الأدلة وتوضيح المفاهيم الداخلة في مجاله الدراسي، فالفيلسوف بما هو فيلسوف ليس في هذا الموقف متألهاً (متكلماً) ولاهو مؤرخ أو عالماً طبيعياً...».[٣٩]

إن تمايز فلسفة الدين بالمعنى الأول عن الكلام والالهيات بصورة عامة (سواء كانا قديمين أو جديدين) يبدو واضحاً الى حدٍ ما. لكن المغلّف بالغموض والاشكالات هو تمييز فلسفة الدين عن الكلام بالمعنى الثاني. وبما أن مسائل فلسفة الدين والالهيات الحديثة هي ذات المسائل في الغالب، تصور البعض أن هذين العلمين غير مفترقين ماهوياً، والكلام الجديد هو ذاته فلسفة الدين أو جزء من فلسفة الدين، أي أن الاشتراك في المسائل أوهم بوحدة العلمين.

إن فلسفة الدين بالمعنى الأول كما يذكر هيك هي استمرار للالهيات الفلسفية. والالهيات الفلسفية Philosophical Theology عند الفلاسفة المسيحيين تختلف عما يسمى بالالهيات الجزمية Dogmatic Theology. الالهيات الفلسفية تهتم بتفسير المفاهيم الدينية الاساسية (الله وصفاته وافعاله و...) بأدوات عقلية محضة، ومن دون أي اعتماد على الوحي. وفلسفة الدين بهذا المعنى يمكن مساواتها بما عرف عند الحكماء المسلمين بـــ «الالهيات» بالمعنى الأخص.

إن الالهيات بالمعنى الأخص في المؤلفات الفلسفية للحكماء المسلمين، والمؤلفات التي وضعها الفلاسفة تحت عنوان المبدأ أو المعاد، تختلف اختلافاً بيّناً وأساسياً عن علم الكلام. ويمكن ملاحظة هذا الاختلاف حتى في اكثر المؤلفات الكلامية نزوعاً للفلسفة كالمطالب العالية للفخر الرازي، وتجريد الاعتقاد وقواعد العقائد لنصير الدين الطوسي (المتوفى سنة ٦٧٢ هـــ). وربما أمكن توضيح هذا التمايز أكثر عبر النزاع التاريخي الحافل بين الفهم الفلسفي للنصوص الدينية وتشييد تعاليم الدين على أساس الحقائق الفلسفية، وبين الفهم الديني للتعاليم الفلسفية وابتنائها على حقائق الوحي. وهو نزاع ظل قائماً منذ عصور السلف وحتى عصر

أصحاب التفكيك متخذاً لغات متعددة ومباني مختلفة، ودالاً على الفوارق بين الأفكار الكلامية والتفاسير الفلسفية للفكر الديني.

وفي مضمار هذا التمايز بين فلسفة الدين بمعناها الثاني ــ الذي شاع في العقدين الأخيرين ــ والكلام الجديد، يمكن أن تطرح عدة نقاط:

أولا: فلسفة الدين بصفتها بحوثا فلسفية في الدين هي من فروع البحث الديني (study of Reiligion) وهي كباقي هذه الفروع (كالبحوث الدينية المقارنة، والتاريخية، وعلم اجتماع الدين، وعلم نفس الدين) تدرس الظاهرة الدينية من منطلقات مستقلة خارج الدين. «في الواقع ليس من الضروري أساساً أن ننظر للدين من منطلقات دينية، فالملحدون، واللاأدريون، والمتديّنون، جميعهم يستطيعون الخوض في التفكير الفلسفي حول الدين، وهم يقومون بذلك فعلاً».[٤٠] في حين أن للمتكلم أساساً شأناً دينيّاً، فهو لا يمارس البحث الكلامي من خارج الدين ولمجرد تحصيل المعرفة، وإنما الكلام وحسب تعريفه مسبوق بحصول معرفة وجدانية. من هنا ينطلق المتكلم من داخل الدين وبقصد عرض الدين وتقديمه للناس. والمراد بالدراسة من داخل الدين غير ما قرره بعض المعاصرين تحت عنوان بحوث من داخل الدين(داخلدينية) وبحوث من خارج الدين(خارجدينية)،[٤١] بل المراد أن الكلام وخلافاً لفلسفة الدين ليس علماً ثانوياً مع الواسطة، ولا يتمتع بالاستقلال عن موضوع بحثه. فعالم الكلام يتحدث عن معتقدات وأفكار دينية يؤمن بها، وهو يبحث الأمور من وجهة نظر إنسان متدين يؤمن بنظريات دينه وطروحاته. المتكلم يتحدث بالدين، والفيلسوف يتحدث عن الدين.

ثانياً: «ليست فلسفة الدين وسيلة للتعليم» هذه العبارة المجملة لجون هيك مؤشر لواحد من أبرز وجوه الاختلاف بين فلسفة الدين والكلام الجديد. ففلسفة الدين بما هي شعبة من شعب الفلسفة، وليست من فروع الالهيات كعلم لتدوين وتنسيق العقائد الدينية (حسب تعبير هيك) فهي كأي علم أصلي، وسيلة لاكتساب المعرفة، تتوفر على كل سمات المعرفة الفلسفية. في حين أن الكلام الجديد أداة لعرض الايمان الديني ووسيلة للدفاع عن الأفكار الدينية يستعملها المتكلم بقصد التبليغ للدين في العصر الحاضر. إنه يهندس نظامه الكلامي بما يتناسب والحياة المعاصرة، ومن واجبه الحفاظ على الشأن المعرفي لعلم الكلام (هويته الوسائطية).

فيلسوف الدين والمتكلم كلاهما يهتمان بمفاهيم ومعتقدات واحدة، لكن توجهاتهما مختلفة. فالفيلسوف لا يُعنى بالافكار الدينية بغية تعليمها وترويجها واثباتها أو الدفاع عنها. بينما يخوض المتكلم غمار الفكر الديني لهذا الهدف بالضبط.

ثالثاً: انطلاقاً مما ذكرناه في الوجه الثاني من وجوه التمايز، تصادفنا في فلسفة الدين مناحٍ لا يمكن أن تنبت في التربة الكلامية. ومن ذلك ما يسميه بول ريكور قطباً تحليلياً في فلسفة الدين، أي الفلسفات التي ترى القضايا الدينية خالية من المعنى، أو أنها لا تتوفر على الضوابط المنطقية والمعرفية المعترف بها في جميع التيارات العلمية.[٤٢]

رابعاً: الضوابط في علم الكلام هي ضوابط الوحي. وحسب هذا الملاك ينقسم الفكر البشري الى ثلاثة أصناف: الأفكار المنسجمة مع تعاليم الوحي، والأفكار غير المنسجمة، والأفكار التي لا هي منسجمة ولا هي غير منسجمة. في

علم الكلام تسمى الأفكار غير المنسجمة شبهات، والرد على الشبهات من أبرز مهمّات عالم الكلام، فالمتكلم حينما يواجه الآراء المعارضة لتعاليم الوحي، لا يحق له المواءمة بينها وبين الوحي، عبر تفريغ الأخير من محتواه أو تفسيره بطريقة مغلوطة. أمّا فيلسوف الدين فغير ملزم بهذه المعاني، وبإمكانه إعادة بناء الفكر الديني وفق الافكار الفلسفية الموجودة، وتقديم فهم جديد للدين ينطبق وهذه الأفكار. ومثل هذه العملية قد يعتبرها المتكلم إماتة للدين أو ممارسة إلتقاطية.

خامساً: الكلام بحسب هويته ذو دور وسائطي بين الوحي ومخاطبيه. وهذه الهوية الوسائطية تحدد بنيته المعرفية، وتضع أهدافه ومسائله ومبانيه ومناهجه في مواضعها الصحيحة، وتعطيها شكلها المناسب، وتجعل علم الكلام في نهاية المطاف واحداً من علوم الدين. في حين أن فلسفة الدين وبالرغم من ارتباطها بالدين الاّ أنها تفتقر الى مثل هذه الهوية. ومن هذه الناحية يمكن تشبيه شأن المتكلم بشأن الفقيه، وشأن فيلسوف الدين بشأن عالم نفس الدين. فلعالم نفس الدين شأن عالم النفس، ولا يختلف من هذه الناحية مع عالم نفس الادارة مثلا. إذ لا يمكن بذريعة أن متعلق علم نفس الدين، هو المعتقدات والسلوكيات الدينية، اعتبار علم نفس الدين جسراً بين الوحي والبشر وإقحامه ضمن دائرة الكلام الجديد أو الالهيات.

إن دراسة مقارنة للكلام الجديد وفلسفة الدين تكشف عن ثنائية هاتين المعرفتين البشريتين المتعلقتين بالدين، إنْ في مقام التعريف، وإنْ في مقام التحقق. وعليه فإن تحويل الكلام الجديد الى فلسفة دين من المزالق المنهجية المهمة في التفكير الكلامي المعاصر، وهو خلط لا مبرر له سوى الذهول عن الهوية الوسائطية للكلام، والتنكّر لطابعه التبليغي والدعوي والدفاعي.

يأتي التأكيد على تمييز الكلام الجديد عن فلسفة الدين في سياق الدفاع عن الهوية الكلامية الدينية للكلام الجديد، من دون مجافاة للتقارب البيّن بين هاتين المعرفتين، فالكلام الجديد وفلسفة الدين علمان متقاربان متضامنان من عدة نواحٍ، فهما متداخلان في المسائل مثلاً، وهذا ما تدل عليه مراجعة لائحة المسائل المطروحة في آثار فلاسفة الدين والمتألهين الجدد، ولا يفيد الاشتراك في المسائل انطباق العلمين ووحدهما، فمع أن الكلام الجديد وفلسفة الدين متطابقان غالباً في المسائل، إلاّ أهما مفترقان في المباني والمناهج والتوجهات والنتائج.

إعادة بناء الفكر الديني مثلاً، قضية تشغل فيلسوف الدين بقدر ما تعني المتأله الجديد، إلاّ أن الأول يدرسها صرفاً من باب قابلية المعارف البشرية على التطور، في حين يطرحها المتكلم لا من باب تحول المعرفة الدينية، وإنما من حيث إحياء أو اندثار الفكر الديني. وواضح أن الطرح الأول من مباني الكلام الجديد، بينما الطرح الثاني شبهة ينبغي للمتكلم أن يدحضها.

فلسفة الدين تهتم بالكلام والالهيات، كما تُعنى فلسفة العلم بالعلوم. وفلسفة الدين الى ذلك تتعمق في المفاهيم والنظم العقيدية الدينية وظواهر التجربة الدينية والمراسم العبادية. وبناء على هذا يغدو علم الكلام والالهيات بعض قضايا فلسفة الدين. ولا يعني هذا تحويل الكلام الى فلسفة دين، كما أنه لا يتعارض مع ثنائية هذين العلمين. فعلم التاريخ مثلاً يبقى مغايراً لفلسفة التاريخ رغم أنه موضوعها. وبعبارة أخرى؛ فلسفة الدين مسبوقة بالالهيات والكلام، لكن الكلام والالهيات مسبوقة بالدين، فالكلام لا يظهر إلاّ إذا كان ثمة دين يتحدث عنه المتكلم (معرفة من الدرجة الاولى)، أما فلسفة الدين فهي معرفة من الدرجة الثانية تتخذ من

المعارف الكلامية موضوعاً لها. وبالطبع تقتضي المهمة الدفاعية لعلم الكلام أن يتناول بدوره معارف من الدرجة الثانية.

سادساً: الكلام الجديد مدين لفلسفة الدين بمعنيين، فدراسات فلاسفة الدين كثيراً ماتعتبر في الكلام الجديد إما شبهات، أو مباني. وعليه يرتكز الكلام الجديد في جانب من تطوره الى فلسفة الدين. من هنا كانت الكثير من التيارات والمذاهب المهمة في الالهيات المسيحية الحديثة متأثرة بفلاسفة الدين. وللتوضيح نقول: إن المتألهين والمتكلمين في مواجهتهم للبحوث الدينية الفلسفية ونتائجها يتخذون إما موقف الاقبال أو الانكار. فما يحظى بإقبالهم يتحول الى مبادئ فلسفية لتبيين المسائل الكلامية، أما ما يرفضونه فيتخذ شكل الآراء المعارضة للمعتقدات الدينية ويطرح كشبهات تحتاج الى نقد وردود.

وعموماً ينحت كل من علم الكلام وفلسفة الدين لبعضهما المسائل والاشكالات، ويعمل كل واحد على إغناء الآخر. والتمايز والارتباط بين فلسفة الدين والكلام، كتمايز وارتباط الكلام الجديد وباقي فروع البحث الديني، ولا فرق في ذلك بين علم اجتماع الدين وفلسفة الدين. ولأن فلسفة الدين شاعت اكثر من باقي البحوث الدينية في الثقافة المعاصرة، أوحت التباساً للبعض بأنها والكلام الجديد شيء واحد.

٥ـ تحديد الخيارات المنهجية:

المسائل الكلامية الجديدة متعددة الأصول، وهي لذلك تحتاج الى دراسات للفروع الوسيطة، فالاقتصار على توجه خاص، وتحديد إطار معين دون غيره يشل البحث في المسائل الكلامية الجديدة. ولعل أهم تبعات هذا التحديد هو النـــزعة

الاختزالية الخاطئة. وليس المقصود بتحديد الخيارات المنهجية، اعتماد رؤية أحادية المنهجMonomethodic في مقابل تعددية المنهج Polymethodic، وإنما التحديد يأتي في مقابل الدراسات الوسيطة Multipledisciplinary. ففي البحث المتعدد المناهج تستخدم مناهج متنوعة بحسب نوعية المسائل المطروحة، أما في الدراسة الوسيطة فتدرس المسألة الواحدة بمناهج متعددة، على نحو التعاطي بين الفروع المختلفة ديالكتيكياً لا ميكانيكياً، الأمر الذي يحقق فهم المسألة بشكل متكامل.

٦ـ الاختزالية:

وهي من الأخطاء العامة في الممارسة الفكرية لدى علماء الكلام وباقي الباحثين في قضايا الدين.وأنا أستعمل مفهوم الاختزالية (Reductionism) للتأشير على الأخطاء المنهجية داخل آراء سمّاها أدولف رايناخ «فلسفات هذا وليس سوى هذا»، وكثيراً ما تتلخص هذه الآراء بجمل تتضمن عبارة «ليس سوى...» والجمل أدناه نماذج للأخطاء الاختزالية:

* ليس الانسان سوى ماكنة معقدة.
* ليست القوانين المنطقية سوى القوانين النفسية.
* القواعد الأخلاقية ليست سوى تجليات أخلاق مجتمع معين.
* ليست الأشياء المادية سوى مجموعات مركبة من كيفيات نفسية.
* ليس الكلام الجديد سوى مسائل كلامية جديدة.

ولا نقصد هنا أن عبارة «ليس سوى...» عبارة كاذبة، أو أنها وليدة خطأ اختزالي وإنما المراد بالاختزالية خطأ يشغل الانسان عن البحث ليدفعه صوب فلسفة «ليس سوى كذا وكذا». ولهذا الخطأ في الواقع منبعان:

أولاً: لا يدرس الباحث الموضوع الذي أصدر حكمه حوله بشكل دقيق وشامل، ولذلك لن تتكئ نتائجه على أدلة كافية.

وثانياً: الذي يستدرج الباحث لاتخاذ هذه المواقف قبليات كلية معينة.

وخطأ الاختزالية يبدو أخطر في البحوث الخاصة بالأديان، ذلك أن الدين والظواهر الدينية متعددة الأضلاع ولها أبعادها المختلفة، فرؤية ضلع واحد، وإنكار باقي الجوانب والأضلاع ــ وهذا وليد قبليات الباحث ــ يؤدي بطبيعة الحال الى الطريقة الاختزالية، فتارةً يُختزل الدين الى أخلاق، وتارةً يختزل الى الاصلاح الاجتماعي، وأخرى تحال التجربة الدينية الى أرضيتها البايولوجية أو النفسية،(٤٣) وأحياناً يختصر الدين بتجربة دينية، وتارةً يخفض الى المعرفة الدينية، وآخرون يختزلون الدين الى ايديولوجيا.

إن شيوع النزعة الاختزالية في الفكر الكلامي والبحوث الدينية مردّه الى تعددية جذور المسائل في هذه المجالات البحثية. وقد طرح الظاهراتيون الظاهراتية لتلافي أخطاء الاختزالية، وفي مثل هذه الظروف نشأت ظاهراتية الدين. إلاّ أن حصر التركيز على الظاهراتية واستبعاد باقي التوجهات كالتاريخية، يؤدي هو الآخر الى نمط من الاختزالية.

والحل الناجع لهذه المشكلة يتمثل في اعتبار الاختزالية وليدة كون البحوث حول الدين متعددة الأصول، والمسائل متعددة الأصول تستلزم دراسات الفروع الوسيطة. أما تكريس الاهتمام في إطار فرع معين دون غيره، فتنجم عنه بالطبع مثل هذه المزالق والأخطاء.

هوامش القسم الثاني

(١) مدخل الى المسائل الجديدة في علم الكلام ص ١٠.

(٢) لاريجاني، صادق. «ندوة ماهية الكلام الجديد وفلسفة الدين ـــ القسم الثانـــي. صحيفة إطلاعات، السبت ١٣٧٥/٤/٣٠ [صيف عام ١٩٩٦م] العدد ٢٠٨١٦-ص٧.

(٣) اوجبي، علي. علم الكلام في إطار التحوّل: الكلام الجديد في مسار الافكار، ص ٥٤ ـــ ٥٥.

(٤) سبحاني، جعفر. مدخل الى المسائل الجديدة في علم الكلام، ص ١٠.

(٥) مدخل الى المسائل الجديدة في علم الكلام ـــ ص ١٠.

(٦) ملكيان، مصطفى. فصلية «نقد ونظر» العدد ٢ ـــ السنة الاولى ـــ ربيع ١٩٩٥ ـــ ص ٣٥.

(٧) الفارابي. إحصاء العلوم. تحقيق: عثمان أمين. الطبعة الثانية، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٨م، ص ١٣١.

(٨) لغنهاوزن، محمد. فصلية «نقد ونظر» العدد ٢ ـــ السنة الاولى ـــ ربيع ١٩٩٥ ـــ ص ٣٤.

(٩) ملكيان، مصطفى. كراسة دروس الكلام الجديد. جامعة الامام الصادق ـــ الفصل الاول ١٩٩٤ ـــ ١٩٩٥، الدرس الأول.

(١٠) الرومي، جلال الدين. مثنوي معنوي ـــ الكتاب الرابع ـــ البيت ٣٠٠٩.

(١١) راجع البحث المفصل عن الآراء المؤيدة والمعارضة لهذه النظرية في: قراملكي، أحد. بليوغرافيا وصفية لتحول المعرفةالدينية. فصلية «كتاب نقد» ـــ العدد ٥ و ٦ شتاء وربيع ١٩٩٨م، ص ٣٦٢ ـــ ٣٨٤.

(١٢) مجتهد شبستري، محمد. مراجعة نقدية للفكر الكلامي: هرمنيوطيقا الكتاب والسنة. ص ١٦٨ ـــ ١٧٩.

(١٣) سبحاني، جعفر. المعارف الدينية والأصول الفلسفية في خضم علم المعرفة المعاصر. طبعة أولى: صحيفة اطلاعات ١٩٩٣م. طبعة ثانية:هرمينوطيقا الكتاب والسنة ص٢٤١. وبهشتي، أحمد. علم الكلام والكلام الجديد. مجلة ميراث جاويدان، السنة الاولى ـــ العدد ٣ ـــ خريف ١٩٩٣م، ص ٨٦ ـــ ٩٣.

(14) Ford David F., The Modern Theologians, Basil Blackwell. 1990. Vol. I, P.I.

(١٥) للاطلاع على شكل البرهان في هذه الآية راجع: قراملكي، أحد. «برهان التمانع» (دانشنامه جهان اسلام) ، ب، ج ٣، طهران ١٩٩٧م ـــ ص ٢٩٦ ـــ ٢٩٩.

(١٦) أشخاص مثل نويا يعتقدون أن اللغة القريبة من القرآن بين المعارف الاسلامية كالكلام والفلسفة والعرفان و... هي لغة العرفان. راجع: بول نويا. التفسير العرفاني واللغة القرآنية. ترجمة: اسماعيل سعادت، مركز نشر دانشگاهي، طهران.

(١٧) عبدالله جوادي آملي. الكلام الجديد. ص ٢٣.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٢٠) المصدر نفسه، بقليل من التصرف ص ٢٣.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٢ ـــ ٢٥.

(٢٢) التجديد وفق هذا المفهوم من ضروريات كل العلوم البشرية. ورغم أن ابن سينا لم يجد في علم المنطق تحوّلاً جدّياً، ولذلك رأى أن المتأخرين لم يضيفوا شيئاً الى قواعد المنطق الأرسطي، و لم ينقصوا منها شيئاً، إلاّ أنّ بالامكان ملاحظة أدوار ومراحل متعددة من علم المنطق، فالمنطق السينائي ذاته المكوّن من قسمين يعد جديداً بالنسبة للمنطق الأرسطي ذي التسعة أقسام، كما أن منطق القرن السابع الهجري جديد المنطق السينوي.

(23) Ford. 1989, VolI, PI.

(٢٤) مجتهد شبستري، محمد. هرمنيوطيقا الكتاب والسنة. ص ٢٠٩ ـــ ٢١١.

(٢٥) واتكيتر، جون. نظرة جديدة للعقلانية العلمية. ترجمة: الدكتور حسن مياندراي، جامعة طهران، العدد ١٠٦ و ١٠٧ ـــ ربيع وصيف ١٩٩٦، ص ٢٤٣.

(٢٦) فرويد، سيجموند. مستقبل وهم. ترجمة: هاشم رضي ـــ ١٩٦٣م، طهران.

(٢٧) مرد كون التجدد بهذا المعنى خاصاً بعلم الكلام هو كما أشرنا الى أن قابلية التجدد في علم الكلام تكمن في هويته الوسائطية، أي كونه واسطة بين أمر ثابت بالذات هو الوحي، وأمر متحول على الدوام هو أذهان ولغات البشر؛ ولذلك فهو يقبل التجديد تبعاً للتحولات التي تطرأ على ذهنيات وأفهام ولغات البشر.

(٢٨) قراملكي، أحد. توجهات الفروع العلمية والتعيّن المعرفي للفلسفة الصدرائية. مقالات ودراسات ــ العدد ٦٣، ١٩٩٩م.

(٢٩) للبحث في المزالق الفكرية العامة انظر: قراملكي، أحد. ستار الوهم. طهران ١٩٩٩ م، ص ١٦٤ ــ ٢٠٠، تحليل الغفلة في ضوء الخطبة رقم ١٧٤ من نهج البلاغة.

(٣٠) لمزيد من التفصيل راجع:

* فلسفة الدين (ندوة) مجلة قبسات، العدد ٢ ــ شتاء ١٩٩٧ ــ ص ٢٢ ــ ٣٥.

* قراملكي، أحد. «توضيحات حول مميزات الكلام الجديد عن فلسفة الدين»المصدر نفسه، ص ٥٤ ــ ٥٩.

* Adler Mortimel and Coin Seymor, Religion and Theology, Newyork, 1961.

(٣١) كنموذج لهذه البحوث انظر كتاب «الكلام الجديد في مسار الأفكار».

(٣٢) سروش، عبدالكريم. القبض والبسط النظري للشريعة. ص ٧١.

اسفندياري،محمد.«ببليوغرافيا وصفية للكلام الجديد». مجلة «نقد ونظر» ربيع١٩٩٥، العدد ٢، ص ٢١١ــ ٢٤٨.

هوبلينغ. «مفاهيم ومسائل فلسفة الدين». من المقدمة، ترجمة: آيت اللهي، مجلة قبسات، السنة الاولى، العدد ٢، شتاء ١٩٩٧ــ ص ٦٨.

جون هيك. «فلسفة الدين». ص٢١.

المصدر نفسه.

هوبلينغ، ص ٦٩.

المصدر نفسه.

(33) Mitchell B. (ed) Philosophy of Religion, Oxford. 1986. P.1.

(٣٤) جون هيك. فلسفة الدين ص٢٧.

(٣٥) سروش، عبدالكريم. دروس في فلسفة علم الاجتماع. مؤسسة صراط الثقافية، طهران ١٩٩٥ ، ص ٤٠٦ ــ ٤٢٨.

(٣٦) ريكور، بول. التيارات الرئيسية في فلسفة الدين. ترجمة: مصطفى ملكيان، فصلية «نقد ونظر» ــ العدد ٢، ربيع ١٩٩٥، ص ١٣٧، ١٦٠.

(٣٧) هود، رولف. «التجربة الدينية، علم نفس الدين والالهيات». ترجمة: أحد قراملكي، مجلة قبسات ــ ١٩٩٨م.

القسم الثالث

مسائل علم الكلام الجديد

الفصل الثالث عشر

هيكلية المسائل الجديدة في علم الكلام

أهمية المسائل الجديدة في علم الكلام:

يقول المناطقة: «ليس العلم إلاّ مسائله» فالذي يكوّن العلم هو مجموعة مسائله. إذن فتعيين حدود علم الكلام الجديد وتمييزه عن العلوم الأخرى بما فيها علم الكلام التقليدي، والإلهيات المسيحية المعاصرة، وفلسفة الدين، منوط بالفهم الصحيح لهيكلية المسائل الكلامية الجديدة. والتدقيق في المسائل الكلامية الجديدة، ودراسة أساسها المعرفي، والتدبّر في معطياتها، يشكّل بمجموعه الهندسة المعرفية للكلام الجديد. كما أن التدقيق في القضايا المعروفة في علم الكلام التقليدي، وإمعان النظر في ترتيبها ونظامها، كان يشكّل الصورة المعرفية العامة لعلم الكلام القديم.

وبالرغم من التنوّع الكبير في القضايا الكلامية القديمة، الناتج عن الاختلافات بين الفرق والمذاهب الاسلامية، إلاّ أن بالإمكان توزيعها الى ثلاثة مدارات رئيسية هي:

أ ــ إثبات الصانع وصفاته وأفعاله.

ب ــ النبوة والإمامة.

ج ــ المعاد.

من المسائل المدرجة في المدار الأول يمكن الإشارة الى براهين إثبات الصانع، وبحوث صفات الباري تعالى على صعيد التصوّر والتعريف، وتبيين وإثبات العلاقة

بين صفات الله، والبحث في الأفعال الإلهية، والحكمة من الخلق، وحسن وقبح الأفعال، والجبر والاختيار، والتكليف واللطف، و ...الخ.

أمّا أهم مسائل المدار الثاني فهي تعريف وإثبات ضرورة بعث الانبياء، والمعاجز، والعصمة، والنبوة الخاصة، ونسخ الشرائع السابقة، والإمامة وأحكامها.

وفي المدار الثالث تبحث قضايا من قبيل إمكانية المعاد وإثباته، وتفاصيل الثواب والعقاب، والأسماء، والأحكام، وما إلى ذلك.

وخلافاً للمسائل الجديدة في الإلهيات المسيحية، يبدو من العسير بل من غير الممكن الإحاطة بالمسائل الكلامية (الاسلامية) الجديدة وتدوينها، وذلك لحداثتها وتوالدها الذي ما يزال مستمراً. وقد اهتم بعض المتكلمين المسلمين المعاصرين بتأسيس علم كلام جديد، وطرح مسائل جديدة، واقتراح تصنيف للقضايا الكلامية الجديدة.

فمثلاً حدّد الشهيد مرتضى مطهري المسائل الكلامية الجديدة، بالنحو التالي:

١ ـــ نظراً الى أن علم الكلام ينهض بمهمتين رئيسيتين هما: أولاً الدفاع عن أصول وفروع الدين، ورد الشبهات والإشكالات التي ترد على العقيدة الدينية، وثانياً طرح سلسلة من الحقائق الداعمة لأصول الدين وفروعه. وقد كان الكلام القديم مكرّساً لهاتين المهمتين. أما في الوقت الراهن، فقد ظهرت إشكاليات ومسائل لم تكن موجودة في السابق، كما اتضح أن هناك حقائق علمية تدعم التصوّرات الدينية، ولم يكن بالإمكان ظهورها الى السطح إلاّ بعد التطورات العلمية الهائلة التي أحرزها الإنسان، كما أن الكثير من الشبهات القديمة عادت اليوم بلا موضوع، وفي المقابل سقطت بعض الأدلة والبراهين عن اعتبارها السابق.

ولذلك برزت الحاجة الى تأسيس علم كلام جديد، يمكن أن تدرس فيه المسائل التالية، على أقل تقدير:

أ ــ فلسفة الدين، واسباب ظهورها من وجهة نظرعلماء النفس والاجتماع والنظريات المختلفة المطروحة في هذا النطاق، والتي ظهر فشلها جميعاً، ومسألة الفطرة الدينية، والبحوث الانسانية العميقة حول الفطرة والترعات الفطرية لدى الانسان، والرسل الذين جاءوا بالديانات، والقضية المهدوية في الإسلام.

ب ــ الوحي والإلهام من منظور العلوم النفسية الحديثة (مسألة النبوة).

ج ــ إعادة النظر في براهين التوحيد، مع الأخذ بنظر الاعتبار الاشكالات والشبهات التي ساقها الماديون المعاصرون عليها، من قبيل برهان النظام وبرهان الحدوث وبرهان الوجود والإمكان، وبملاحظة ما يدعم عقيدة التوحيد من حقائق حديثة الظهور. وكذلك البحث في شبهات الماديين في كافة المجالات، لا سيما فيما يتعلق بموضوعي العدل الإلهي والعناية الإلهية.

د ــ بحوث الإمامة والقيادة من منظور اجتماعي، بملاحظة الطروحات المعاصرة المهمة في باب القيادة والإدارة، ومع الأخذ بنظر الاعتبار البعد المعنوي للإمامة والإنسان الكامل في كل زمان.

هــ ــ المسائل الخاصة بنبي الاسلام صلى الله عليه وآله وسلم. والقرآن، والشبهات الواردة في هذا المجال.

٢ ــ فلسفة التاريخ، بملاحظة المدارس القديمة والحديثة في هذا الباب، من نظرية ابن خلدون وحتى آراء توينبي في الوقت الحاضر وخصوصاً النظرية الماركسية. وفي هذا المجال تبحث أيضاً قضية الإسلام ومتطلبات العصر.

٣ ــ فلسفة الأخلاق، المشتملة على جميع المذاهب والنظريات الاخلاقية قديماً وحديثاً، دينية كانت أو غير دينية، وتدوين فلسفة أخلاق إسلامية متينة، والبحث في قضايا التربية والتعليم الاسلامي.

٤ ــ الاقتصاد الاسلامي، والاقتصاد المادي، وخصائص الاقتصاد الرأسمالي، والاقتصاد الاشتراكي، ووجوه الاشتراك والافتراق بين هذه المدارس الاقتصادية والمدرسة الاسلامية.

٥ ــ فلسفة الاجتماع من الناحية التطبيقية، وشرح ركائز الإسلام الاجتماعية والمجتمع المثالي في الفهم الاسلامي.[١]

ما نرمي إليه من استعراض آراء مطهري هو تقديم نموذج لأول لائحة مقترحة للمسائل الكلامية الجديدة. ولكن ثمة ملاحظات يمكن تسجيلها على آراء مطهري في هذا الباب، وهي:

اولاً: إن مكمن قابلية علم الكلام على التطور ذو صلة بكلا مجاليه الرئيسين المتمثلين بالإثبات ودفع الشبهات.

ثانياً: يرى الشهيد مطهري أن التجديد لا يعني ظهور مسائل جديدة، وإنما ظهور مناهج جديدة وأسس وبراهين حديثة.

ثالثاً: ما يعتبره فلسفة دين، ويراه واحدة من المسائل الكلامية الجديدة، إنما هو تحليل لمبررات الدين، وليس معرفة مستقلة تعد فرعاً من الدراسات الدينية.

التباين الرئيس بين القضايا الكلامية القديمة والحديثة:

يبحث علم الكلام في التعاليم الدينية باعتباره ذا طابع وسيطي. وللتعاليم الدينية بُعدان:

أ ـــ البعد التقريري.

ب ـــ البعد التصديقي، أو البعد الايماني.

في البعد الأول تؤخذ التعاليم الدينية باعتبارها قضايا تهتم بالواقع أو القيم، بغض النظر عن إيمان أو عدم ايمان الناس بها. ويمكن القول: إن هذا البعد ذو طابع منطقي، إذ تدرس فيه القضايا من حيث صدقها وكذبها أو من حيث حسنها وقبحها.(٢)

والمراد بالتصديق والإيمان أخذ التعاليم الدينية باعتبارها معتقدات يؤمن بها الناس بغض النظر عن طابعها التقريري، وعمّا تريد أن تقوله هذه العقائد. فإن يكن الله رحمان رحيماً، يمكن أن يؤخذ من زاويتين: الأولى ما تحكيه هذه القضية عن موضوعها وعن الواقع الذي تقرره وهو أن ثمة إلهاً رحمان رحيماً. وهي قضية ذات قابلية لأن يحكم عليها المخاطبون من حيث صدقها أو كذبها، ومن حيث انطباقها أو عدم انطباقها مع الواقع، فيمكن السؤال عن صدقها، مثلما يمكن الاستدلال على هذا الصدق، ففي هذا المضمار تبحث حقانية وعقلانية الأسس المعرفية والمستلزمات المنطقية للأفكار الدينية.

أما في المضمار الثاني فلا يؤخذ الجانب التقريري للقضية، وإنما ينظر إليها بصفتها موضوعاً لثقة وايمان الإنسان، فرداً كان أو مجتمعاً.

ويمكن التأمل في البعد التقريري للقضايا الدينية بأسلوبين؛ التحقيق في الأسس المعرفية، والتأمل في اللوازم المنطقية. فكل قضية يمكن أن تخضع للبحث من جهتين؛ التدقيق في القبليات والتمعن في البعديات. فالتأمل في قضية «الله رحمن رحيم» يتمخض عن سؤالين:

السؤال الأول: على أي القضايا ابتنيت هذه القضية من الناحية المعرفية؟ وما هي القبليات والمقدمات التي استوجبت صدقها؟

والسؤال الثاني: ماذا يترتّب على صدق هذه القضية؟ فمن المهم جداً دراسة مستلزمات القضايا الدينية، سواء كانت هذه المستلزمات منطقية أو كلامية أو اجتماعية أو ثقافية أو فلسفية أو ... خصوصاً فيما يتعلق بهندسة المعرفة الدينية (في مقابل الاعتبارات التقريرية). مثلاً بالآية ﴿**أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً**﴾ [٣] يمكن الاستدلال على الطابع السماوي للتعاليم الدينية بحسب ما يمليه التأمل في مستلزماتها من حيث الانسجام بين الآيات القرآنية.

أما البعد الثاني فيمكن توزيعه الى ثلاثة أقسام: الدراسة النفسية، والدراسة الاجتماعية، والدراسة التاريخية. الدراسة النفسية تُعنى بالأسباب والآثار النفسية للنزعة الدينية، وبأنواع التدين، واستحالته الى واقع نفسي في حياة البشر. والدراسة الاجتماعية تناقش الأسباب والآثار الاجتماعية للنزعة الدينية. أما الدراسة التاريخية فتعنى بتاريخ التدين الانساني والتطورات التاريخية للنزعات الدينية، وقضايا من قبيل تنوع أو وحدة التجارب الدينية لدى البشر.

الفرق الأساسي بين مسائل الكلام الجديد ومسائل الكلام القديم يرجع الى أن القدماء اهتموا بالبعد التقريري للمعتقدات الدينية، سواء ما يتناول الواقع أو ما يتناول القيم، ولم يُعمِلوا تفكيرهم بالبعد الثاني. وهذا ما يفسر القول: إن التوحيد محور العلوم الدينية التقليدية، بينما المعرفة الدينية أو الإيمان هو محور العلوم الدينية في العصر الحاضر. إن حصر الاهتمام بالبعد المنطقي للقضايا الدينية يشكّل مفهوم

التوحيد وما يتعلق به من مباحث. أما الاهتمام بالبعد الواقعي للدين، فيفرز الدراسات الدينية المعاصرة.

ولعل السبب الرئيس في عدم ظهور البعد الثاني للقضايا الدينية في علم الكلام التقليدي، هو عدم وجود علم النفس والاجتماع والتاريخ آنذاك. أما اليوم فإن تطور هذه العلوم الثلاثة واكتسابها الصبغة التجريــبية، وامتداد بحوثها الى الافكار والحياة الدينية، أنتج الكثير من النظريات المعنية بتفسير الأسباب والآثار النفسية والاجتماعية للنزعة الدينية، وبرصد التطورات التاريخية للأديان.

وغالبية هذه النظريات إما أنها تمثل منافساً للدين، أو هي بمثابة شبهات تميل الى اعتبار العقائد الدينية خرافات وأوهاماً. وعالِم الكلام الجديد مضطر بحكم هويته الدفاعية الى طرح هذه النظريات ونقدها. كما أن طرح هذه النظريات ذات الصلة بالبعد الثاني للتعاليم الدينية يقتضي مناهج وأساليب خاصة في الكلام الجديد. وبالطبع هناك مجال للتجديد في المسائل الخاصة بالبعد الأول ــ لعلم الكلام. كما أن اصطناع توجهات جديدة والاستناد الى اسس حديثة في معالجة المسائل القديمة لعلم الكلام، يعد من المجالات الأخرى للتجديد في علم الكلام، وقد ظهر تبعاً للتحولات المذكورة في هذا العلم.

وعليه يمكن القول: إن المسائل الكلامية الجديدة تنقسم من جهة أخرى الى قسمين:

الاول: المسائل التي ليست لها أية جذور في الكلام التقليدي، فهي وليدة الأجواء المعاصرة بالكامل. ومنها بحوث خلق الانسان الأول، وعلم نفس الدين، وعلم اجتماع الدين، والدين والعلوم الطبيعية، والدين والحداثة، والدين والديمقراطية، وأنواع الدين وتحولاته.

الثاني: المسائل الكلامية الجديدة التي لها أصولها في الكلام التقليدي، لكنّ علماء الكلام المعاصرين طرحوها بتوجهات حديثة، فظهرت بصيغة مختلفة عما كانت عليه في السابق، وربما أمكن القول: إن المشتركات فيها بين الكلام الجديد والكلام التقليدي لا تتعدى الألفاظ والعناوين ومن ذلك مسائل تحليل القضايا الكلامية، ولغة الوحي، والشر، والجبر والاختيار، والمعاجز، والفطرة والايمان، والعقل والوحي، و...الخ.

إن مناقشة كل واحدة من المسائل الكلامية الجديدة يتطلب كتابات مستقلة؛ لذلك نقتصر في هذه الفرصة على مجرد فهرسة لأهم هذه المسائل، والاشارة الى ما يعتبر شبهة منها وما لا يعتبر شبهة. ولا نرمي في هذه الفهرسة طبعاً إلى إحاطة تامة بكل مسائل الكلام الجديد.

المسائل و الشبهات الجديدة:

لا نقاش في أننا نواجه اليوم بحوثاً جديدة على صعيد الأفكار الكلامية. وغالبية هذه البحوث والمسائل تطرح في شكل شبهات حديثة تثير ألواناً عدة من السجالات والمناقشات. البعض يعتبر أن إثارة مثل هذه الشبهات هو اساساً عمل شيطاني ناجم عن انحراف التفكير البشري في العصر الحديث، ويعتبرونها أباطيل ينبغي إهمالها عملاً بمقوله «الباطل يموت بترك ذكره». ومثل هذا الموقف يمكن أن يوصف بأنه إلغاء للاشكالية بدل حلها. ولكن خلافاً لرغبات هؤلاء وما يوصون به، نرى أن الذهن واللسان يتمددان ليطرحا الشبهات تلو الشبهات، مما يتطلب النقد والتفنيد، حتى تغدو تدريجياً من المسائل الجديدة في علم الكلام، التي تحتم على علماء الكلام إبداء آرائهم وطروحاتهم بخصوصها.

إن المتكلمين و نظراً لمهمتهم الثالثة (الدفاع عن الفكر الإسلامي) غالباً ما يتخذون في بداية الأمر مواقف متسرعة كإجابات أولية عن الشبهة المطروحة. ولكن شيئاً فشيئاً تظهر إجابات أخرى تشي بضعف ردودهم السابقة. ومن ناحية أخرى تفصح المسائل الجديدة عن صعوباتها وتعقيدها، حاثّة علماء الكلام على التعمق في أصولها وحيثياتها. وهكذا نجتاز مرحلة المواقف المتسرعة الى التنظير المدون القائم على ركائز متينة. هذه هي المسائل الكلامية الجديدة التي تأخذ صيغة الشبهات، وليست جميع المسائل الكلامية الجديدة من هذا القبيل طبعاً، و إنما ثمة مسائل كما يقول الشهيد مطهري تتأسس تلقائياً بفعل التطورات العلمية، مما يدفع المتكلم المعاصر من أجل النهوض بمهامه، وبما يتناسب والتحولات الحديثة في أذهان و أفهام مخاطبيه، الى الاستعانة بأدوات جديدة، وبتعبير مطهري يأخذ في البحث عمّا يدعم القضايا الدينية في التطورات العلمية الحديثة. إن المتكلم و خلافاً لحاله بالنسبة للشبهات، لايكون منفعلاً عند تناول مثل هذه المسائل، وإنما ينهض بكل فاعلية لاكتشاف آفاق دينية جديدة في الدعوة الى الدين، وتوضيح وتبيين التعاليم الدينية، وإحياء وإعادة بناء الفكر الديني والحياة الاسلامية. وكمثال فإن البحوث التجريـــبية في العقد الأخير لتبويب أنواع التدين والنظريات السايكولوجية الحديثة المعنية بتحولات الظاهرة الدينية، وضعت نصب المتكلم آفاقاً وسبلاً جديدة يمكنه على أساسها تحديد مرتكزاته الدعوية بشكل أكثر تطوراً.

الفصل الرابع عشر

الدين والعلم

الدين والعلم من المسائل المتعددة الأصول. فيلسوف الدين يهتم بدراسة العلاقة بين المعرفة الدينية والمعرفة التجريـــبية، وفيلسوف العلم في ضوء الاهتمام ذاته يعمد الى تبيين البناء المنطقي للقضايا العلمية، فما يشكل اهتمام المتكلم بمسألة الدين والعلم، أهدافه الدعوية والتعليمية. والمعطيات العلمية إما أن توفر له أدوات جديدة، أو أنها تطرح أمامه شبهات حديثة، ولهذا كان لأغلب المتدينين موقف مزدوج من العلوم الحديثة. فيما يلي نتطرق باختصار للموقف الكلامي من قضية الدين والعلم.

أول المسائل الجديدة في علم الكلام:

تاريخياً، كانت العلاقة بين المعرفة التجريـــبية والتعاليم الدينية منشأ لبعض المسائل الكلامية الجديدة. إن شرحاً وافياً لتاريخ ظهور مسألة الدين والعلم، يساعدنا في فهم الأرضية التاريخية لظهور علم الكلام الجديد.

إن التجديد في علم الكلام بحسب المعنى المقصود في هذا البحث، رهين بالتجديد الذي شهده العالم في القرون الأخيرة، ولا ريب في أن النظرة الكونية المعاصرة تختلف عن النظرة الكونية التي كانت سائدة خلال القرون الوسطى. وقد اعتبر البعض أن الفارق الأساسي بين العالم الحديث والعالم القديم يكمن في نقطتين: **الأولى** ضمور سلطان الكنيسة، **والثانية** رسوخ القدرات النظرية والعملية للعلوم.[٤] أما باقي وجوه الاختلاف، كظهور العلمانية، والقومية، والحداثة، والنزعة الانسانية، فيمكن إرجاعها إلى النقطتين المذكورتين.

الفيلسوف الانجليزي برتراند رسل (١٨٧٢ ـــ ١٩٦٩م) كان يعتقد أن جميع فوارق العالم الحديث عن العالم القديم ترجع في حقيقتها الى العلم الحديث، فقد حقق العلم أبهر الانتصارات في القرن السابع عشر. وهو يرى أن العصر الحديث يبدأ (بلحاظ النظرة الكونية الحديثة) من القرن السابع عشر. فقد تركت الحقائق العلمية التجريـــبية تأثيراً عميقاً على الفلسفة الحديثة. وكان ديكارت (١٥٩٦ ـــ ١٦٥٠م) الذي يعد رائد الفلسفة الحديثة، أحد الذين أسهموا في تكوين العلم الحديث.[٥] ويذهب رسل إلى أن العلم ومنذ ما يقارب الثلاثمائة عام دخل كعامل رئيس في صياغة معتقدات الناس الواعين، ومنذ حوالى ١٥٠ عاماً دخل كمصدر مهم لتحديد المناهج الاقتصادية. وقد أثبت العلم خلال هذه المدة القصيرة أنه ينطوي على طاقة ثورية هائلة.[٦]

واعتبر البعض أن أعظم نجاح حققه الانسان في هذه الحقبة يتمثل في تطبيق المناهج الرياضية على الظواهر الطبيعية: «فقد استطاع يوهانس كبلر باكتشافه القوانين الثلاثة لحركة الكواكب حول الشمس، أن يتجاوز مكابدات المتألهين في بحثهم عن الانسجام بين الافلاك، ويضع أقدامه على أرض (عبادة النماذج العددية والعلاقات الرياضية). إذ كان يعتقد أن الرياضيات مفتاح فهم العالم المادي. وينبغي البحث عن علل الأشياء واسبابها في نطاق النماذج العددية. ومن بعد ذلك دخل الفكر الغربي مرحلة جديدة، فأصبحت الحقيقة ذات طابع كمي وقابلية للقياس،وكل ما عدا ذلك ظواهـ وتداعيات»[٧].

إن مراجعة سريعة لتاريخ السنوات التي عاشها مؤسسو العلوم الحديثة، يفصح عن سرعة التحولات في اساليب تعاطي العلوم مع الطبيعة، والتطور المدهش في مجال الاكتشافات والسيطرة على الطبيعة. عاش أغلب مؤسسي العلوم الحديثة في

النصف الثاني من القرن السادس عشر، والقرن السابع عشر، والنصف الاول من القرن الثامن عشر؛ البولندي كوبرنيكوس مؤلف كتاب «حول حركة الأفلاك» عاش ما بين ١٤٧٣ و ١٥٤٣. وأصبحت ثورته في تفسير حركة الأجرام السماوية فاتحة لتطورات في باقي المجالات المعرفية، بل سار إنجازه مسار الأمثال فقيل: (إن ثورة كانط في المعرفة البشرية ثورة كوبرنيكوسية). و زاليوس (١٤٧٢ ــ ١٥٤٣ م) مؤسس علم التشريح الحديث، وجيلبرت الانجليزي (١٥٤٠ ــ ١٦٠٣م) مؤلف «حول المغناطيس» وصاحب التأثير الكبير بأسلوبه الاستقرائي في التحولات العلمية، ينتمون جميعهم الى القرن السادس عشر. وكان يعيش في تلك الفترة أيضاً الألماني كبلر (١٥٧١ ــ ١٦٣٥)، والايطالي غاليلو (١٥٦٤ ــ ١٦٤٢) مخترع التلسكوب الفلكي وكاتب «حوارات حول علمين حديثين؛ الديناميك والفيزياء». والانجليزي هارفي (١٥٧٨ ــ ١٦٥٢) مكتشف الدورة الدموية في جسم الانسان، وديكارت (١٥٩٦ ــ ١٦٥٠) رائد الفلسفة الحديثة وأحد صنّاع العلم الحديث، وروبرت بويل (١٦٢٧ ــ ١٦٩١) وإسحاق نيوتن (١٦٤٢ ــ ١٧٢٧) و الفرنسي لافوازيه (١٧٤٣ ــ ١٧٩٤) مؤسس الكيمياء الحديثة. أما إسحاق نيوتن فله حصة الأسد في هذا الخضم. وقد قالوا عنه: «كان تاريخ التصورات أرسطياً حتى القرن السابع عشر، ثم أصبح من بعد ذلك نيوتنياً» وهي مقولة لم يكن بالإمكان الشك فيها الى ما قبل عقود. فلقد كان لهذا الانجليزي المنطوي على نفسه تأثير حاسم في تطور العلوم. ولذلك وصفوا داروين بأنه نيوتن الأحياء. ويرى بيتر وينتش أنه ربما كان من اسباب ركود العلوم الانسانية عدم توفرها على نيوتن يحدث فيها النقلة النوعية اللازمة.[٨]

يبدو أن الانسان في العصر الحديث يعيش بالعلم الجديد، بعدما عاش طويلاً بالدين. إن مصير الحياة البشرية منوط بالعلاقة بين العلم والدين، فالحياة الانسانية تتخذ على أساس فرضية التعارض بين العلم والدين شكلاً يختلف عما لو قامت على اساس التعاضد بينهما.

إذن حياة البشر ليست بمعزل عن تأثيرات العلاقة بين العلم والدين، ولهذا يقول وايتهد في «العلم والعالم الحديث»: حينما نتأمل في الأهمية والقيمة العالية لكل من العلم والدين عند الإنسان، لا نغالي إذا قلنا: إن مسيرة التاريخ المستقبلي رهين بموقف جيلنا من العلاقة فيما بينهما.(٩)

هذه المقولة تكشف عن ضحالة الرؤية الذاهبة الى حصر العلاقة بين الدين والعلوم بالتعارض والتضاد، فقد «كان ثمة صراع عنيف بين العلم والدين حتى السنوات الأخيرة، وأخيراً انتصر العلم انتصاراً لا رجعة فيه».(١٠) إن هذا الكلام لا يتضارب والواقع التاريخي (وخصوصاً ما حدث في العقود الأخيرة) وحسب، بل ويرتكز على نظرة انثروبولوجية هشّة، تتوهم أن بالامكان سلخ الانسان عن الدين، او سلخ الدين عن الانسان.

لمسألة العلم والدين أبعاد واسعة، أحياناً تبحث الصلة بين العلوم التجريبية والدين (كقضية خلق الانسان والداروينية) وتارة تقوم فلسفة تدعي العلموية كمنافس للدين (كما هو الحال بالنسبة للمادية العلمية) وأحياناً تطرح في إطار قضية العلم والدين، ايديولوجيا وأخلاق معينة، على اساس من العلوم الحديثة (كالعلمانية مثلاً).

ولقضية العلم والدين من حيث التطور التاريخي مراحل متنوعة ومعقدة. لذلك فإن حصر هذه القضية بأطروحة التعارض بين العلم والدين، حصر لا معنى له ولا

سند.[11] إن قضية العلم والدين طرحت في البداية في صيغة التعارض الظاهري بين الدين والعلم (رغم أن غالبية مؤسسي العلوم الحديثة كانوا متدينين لم يجدوا في بحوثهم ما يتعارض والمعطيات الدينية)، وفي مراحل لاحقة، حيث ظهرت النظريات الممنهجة لحل التعارض بين الدين والعلم، طرحت هذه القضية غالباً على شكل تفكيك العلم والدين عن طريق اللغة، والبناء المنطقي للقضايا، والمباني، والمناهج، والمواضيع، والمساحات. ثم ظهرت خلال العقدين الأخيرين في صورة تعاضد وتواز بين الدين والعلوم.

إن مفهوم التعارض بين الدين والعلم العائد الى المرحلة الاولى من مراحل قضية العلم والدين، يقوم أساساً على عدة مغالطات، ولهذا فهو ليس صحيحاً حتى من الناحية التعبيرية:

فأولاً: المراد من التعارض، التعارض الظاهري وليس الواقعي، وإلا كانت المسألة منطوية على إحدى إجاباتها المحتملة. أي أن الذي يطرح قضية العلم والدين كتعارض بينهما، فقد ضمّن إجابته ابتداءً في عنوان القضية.

ثانياً: المراد هو التعارض الظاهري في الجملة وليس بالجملة. أي ليست المسألة أن العلم يتعارض بمجموعه وبشكل كامل مع كل الدين، وإنما يحصل التعارض في بعض الحالات وليس جميع الحالات؛ لذلك يكون التعميم في غير محله.

ثالثاً: يتضمن هذا العنوان مغالطة أخذ ما بالعرض محل ما بالذات. فالمتعارض بالذات وبشكل حقيقي هو فهم العلماء التجريبيين للطبيعة مع فهم المتألهين للنصوص الدينية.

وعموماً فإن التعارض بين الدين والعلم غير موجود بذاته، أو أن مثل هذا التعارض ليس قضية مهمة في البحث الحالي. وأمثال رسل يرون، ولأسباب نفسية

ومواقف فلسفية، أن التعارض بين فهم العلماء التجريـــبيين ومفسري النصوص، تعارض بين الدين والعلم.

أما القول: «إن الظهور والتطور المدهش للعلوم التجريـــبية الحديثة كان عادةً مما يقلق المتألهين المتدينين» **فأولاً**؛ كانت بعض معطيات العلوم التجريـــبية تبدو حسب الفهم الديني التقليدي لأولئك المتدينين غير متوافقة مع الدين، وهي بالتالي دليل على الكفر. **وثانياً**؛ كانوا يعتبرون سيادة العلوم التجريـــبية تعني تضعيف السيادة الكنسية.

والسبب الآخر الذي كان يُظهر الكشوف العلمية وكأنها دعاوى كافرة، هو الاختلاط العميق للمعتقدات الدينية القروسطية بالأفكار العلمية آنذاك، مما يجعل العلم والدين في الثقافة المسيحية مترابطين في المصير. فقد كان المتألهون والمتدينون آنذاك يعتبرون الكثير من الآراء الشائعة آنذاك في مختلف مجالات المعرفة، مثل الفيزياء والطبيعيات والأخلاق، جزءاً من تفكيرهم الديني ومن المقدسات التي لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، وذلك وفقاً لقراءة خاصة للتعاليم الدينية تقوم على أساس الفضاء الهرمنيوطيقي للفكر اليوناني. وتقديس مثل تلك المعارف أدى بطبيعة الحال الى توحيد بين العلم والدين والثقافة، بحيث يكون انهيار المعارف العلمية القروسطية مما يستلزم ضرورةً انهيار الافكار الدينية المسيحية.

وقد تحقق انهيار العلوم القروسطية فعلاً خلال القرون الماضية، وتطورت العلوم بشكل مذهل، ناسخةً المعتقدات العلمية السابقة الى غير رجعة، لكن الترابط المصيري الذي أوجده أرباب الكنيسة بين المسيحية والعلوم القديمة، اضطرهم على كل حال إلى تكفير رواد العلوم الحديثة.

أبعاد التعارض «الظاهري» بين العلم والدين:

للتعارض الظاهري بين العلم والدين في الغرب أبعاد مختلفة، منها:

اولاً: تعارض معطيات العلوم التجريـــبية الحديثة مع الافكار الدينية التقليدية، وهو البعد الذي نسميه التعارض في المحتوى.

ثانياً: تعارض الفلسفة والرؤية الكونية المنبثقة عن العلوم مع الفكر الديني.

ثالثاً: تعارض الصورة التي ترسمها العلوم الحديثة للانسان، مع إنسان التعاليم الدينية.

رابعاً: تعارض الأخلاق العلمية (فردية واجتماعية) مع الأخلاق الدينية.

خامساً: تعارض الترعة الانسانية والمفهوم الحديث للحياة البشرية مع نمط الحياة الدينية.

ولنناقش فيما يلي بعضاً من أبعاد التعارض هذه:

١ـ التعارض في المحتوى:

وهو البعد المعني بتعارض الاكتشافات العلمية الحديثة مع تعاليم الدين، فقد كانت النظريات العلمية الجديدة التي تفسر ظواهر الطبيعة والانسان غير منسجمة مع تفاسير الوحي. وقدم وايت لائحة بالتعارضات المضمونية حتى عام ١٨٩٥م في كتابه «تاريخ الصراع بين العلم والدين». ولعل مراجعة سريعة لعناوين فصول الكتاب تدلنا على مستوى هذه التعارضات وتخومها؛ وهي:

١ ــ مباحث الانسان والحيوان، وخصوصاً نظرية تطوّر الخلقة.

٢ ــ حول الجغرافيا؛ ظهور الأرض وانفصالها وسكانها وأبعادها.

٣ ــ حول النجوم؛ نظرية مركزيّة الشمس وقصة غاليلو والكنيسة.

٤ ــ حول قوانين حركة الأجرام السماوية.

٥ ــ الخلق الأول للإنسان والأرض والجبال والبحار، وقصة بوفون والكنيسة.

٦ ــ حول ماضي بلاد مصر وسورية و ...الخ.

٧ ــ الانثروبولوجيا الدينية (البحث في الأجيال المنحدرة من نوح عليه السلام).

٨ ــ الشهب السماوية.

٩ ــ حول الكيمياء والفيزياء والسحر والشعوذة.

١٠ ــ المعاجز والكرامات.

١١ ــ الصحة.

١٢ ــ الجن وقضية حلول الجن في أجسام المجانين، وأساليب علاجهم.

١٣ ــ علم اللغات، واشتقاق اللغات المختلفة من لغة البرج البابلي.

١٤ ــ النظريات الاقتصادية الكنسية.[١٢]

وبعد سنة ١٨٩٥ ظهرت حالات تعارض أخرى، لاسيما فيما يتعلق بالعلوم الانسانية، يمكن إضافتها الى لائحة وايت. ويبدو أن حالات التعارض تشمل كلاً من القضايا التقريرية الوصفية والقضايا القيمية، كما تشمل القضايا الوصفية الخاصة بالطبيعة وتلك الخاصة بالانسان.

في بداية الأمر واجه الكنسيون الطروحات العلمية الجديدة بشدة وعنف. واعتبروا العلوم الحديثة انحرافاً عن الفطرة الالهية، وعمدوا الى تكفير وإرهاب العلماء؛ ليصونوا حسب ظنهم تخوم الفكر الديني من هجمات العلم الحديث.

يقسم وايت مواجهة الكنسيين هذه الى ثلاث مراحل تاريخية:

١ ــ في بدايات بروز التعارض بين الكشوفات العلمية والمعتقدات الدينية، سارع المتدينون المسيحيون وبكل قوة وحسم الى اعتبار الأفكار العلمية باطلاً، وأكدوا الأحقية المطلقة لآراء الكنيسة، وكونها معتقدات لا تقبل النقد.

٢ ــ عندما أصر العلماء على جهودهم ومساعيهم وتبيّنت متانة النظريات العلمية، وأيدتها القرائن الخارجية، ولم تعد المعارضة الصريحة لتلك النظريات ممارسة مقبولة لدى الناس. حاول الكنسيون تقديم تفسير جديد للكتاب المقدس، فتخلّوا عن مواقفهم القديمة، وحاولوا فتح طريق للتصالح مع النظريات العلمية المعارضة، وصار موقفهم أن النظريات العلمية لا تتعارض بالضرورة مع التعاليم الدينية.

٣ ــ وحينما تربّعت النظريات العلمية المعارضة بشكل تام على عرش الصحة والحقيقة، وأذعن لها الخواص والعوام، زعم أرباب الكنيسة أن الكتاب المقدس أشار الى هذه الحقائق قبل اكتشافها من قبل العلماء، وأن العلماء مدينون في اكتشافاتهم للنصوص الدينية.

والواقع أن المرحلة الأولى فقط من مراحل وايت يمكن اعتبارها صحيحة. فالكثير من المتألهين أدركوا بعد ذلك سريعاً أن المواقف التسطيحية المتسرّعة، ليست عاجزة عن الدفاع عن الدين وحسب بل وتساهم بدورها في هدم المعتقدات الدينية؛ لذلك بادروا الى التعمق في ماهية النظريات العلمية ومقارنتها ببنية التعاليم الدينية، وفكروا في طرح نظريات متماسكة ذات طابع منطقي لرفع التعارض، وبهذه الطريقة (التنظير الكلامي دون النزاع والخصام السطحي) اتخذت قضية العلم والدين شكل المسألة الكلامية.

٢ـ التعارض في الرؤية الكونية:

وهو الشكل الثاني من أشكال التعارض بين العلوم والإلهيات، هذا بغض النظر عن أن استخلاص نظرة كونية شمولية من العلوم التجريـــبية، يقوم أساساً على مغالطة منطقية واضحة. ومع ذلك نرى بعض المفكرين الغربيين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر أسسوا (تأسيساً نفسياً وليس منطقياً) نظريات كونية مادية متعددة اقتباساً من العلوم التجريـــبية.

في القرن الثامن عشر شاعت نظريات المادية الميكانيكية، بما يتناسب وهيكلية العلوم الحديثة والفضاء الهرمنيوطيقي الذي يتصور العالم ماكنة ضخمة. وفي القرن التاسع عشر انتشرت المادية الدياليكتيكية على أساس من الفضاء الهرمنيوطيقي الهيجلي القائل بأصالة الزمن. واليوم يسود نمط آخر من المادية الحديثة.

إن النظرة الكونية المستمدة من العلم تتعارض والنظرة الكونية الدينية في نقطتين رئيسيتين:

١ـــ إلغاء جميع العناصر الغيبية من مسرح الكون، وحصر الوجود بالظواهر المادية.

٢ ـــ رفض كل صور الهدفية والغائية من الخلق. وهو ما يؤكده أنصار الفكر المادي استناداً الى نظرة داروين.(١٣)

وبالطبع فإن المفكرين الدينيين القائلين بتطابق الدين والعلوم الطبيعية، يرون من المغالطة السافرة استخلاص هاتين النتيجتين من العلوم التجريـــبية، بل يعتقدون أن العلم سُلّم متين يرتقون به الى إثبات غائية الخلقة وفقر الطبيعة الذاتي الى الصانع المدبّر.

٣ـ التعارض في علم الانسان:

وهو من الأبعاد المهمة للتعارض الظاهري بين الدين والعلم الحديث في العالم الغربي، ومنشؤه الصورتان المختلفتان للموجود البشري في كلٍ من العلوم التجريـــبية والنصوص الدينية. ففي الفكر الديني يكتسب الإنسان كرامة عالية ومقاماً رفيعاً في عالم الخلقة، فهو محور الخلق والمخلوقات وغاية الموجودات الأخرى. وبتعبير الحكيم السبزواري: «الغاية من العالم وجودُكَ، فأنتَ الغرض وكل ما سواك عرض، كل ما في هذا السوق من البضائع رأسمال، الغاية منه ربحُك» [١٤].

وفي المصادر الزرادشتية نقرأ: أن أسمى المخلوقات المادية هم البشر.[١٥] وفي العهد القديم: أن الله خلق الإنسان على صورته.[١٦] وتفيد الآيات القرآنية: أن الإنسان خليفة الله في الأرض.[١٧]

ولاشك أن البحث في مكانة الانسان وكرامته وقدسيته في الرؤية الاسلامية بحاجة الى دراسات مستوفية مستقلة، لكن الصورة التي رسمتها الاديان عموماً للإنسان، هي أنه موجود يختلف ماهوياً عن سائر المخلوقات والحيوانات، فهو يتمتع بالعقل والحب والعلم بالأسماء الإلهية، وليست المخلوقات الأخرى سوى خدم له، إنه مثال الباري عزوجل وأشرف المخلوقات.

أما صورة الانسان في العلوم الحديثة فلا تشبه تلك التي في الأديان من بعيد ولا من قريب. وبالطبع فإن صورة الانسان المنسوبة للعلوم الطبيعية، تتجاوز في الواقع هذه العلوم لتغدو نظرية فلسفية، لذلك لا تبدو نسبتها الى العلوم الحديثة مستندة الى مبررات مقبولة، سوى أن أغلب العلماء التجريـــبيين وبسبب الأسئلة النفسية (دون الاستنتاجات المنطقية) يتبنون مثل هذه النظرة الفلسفية حول الإنسان.

يلخّص فرويد (١٨٥٦ ــ ١٩٣٩) التعارض بين صورة الانسان في العلوم الحديثة، وصورته في الاديان المختلفة، في ثلاثة محاور، فيعلن أن ثلاث ضربات قاصمة انهالت على التصور التقليدي للإنسان عن نفسه؛ هي:

١ ــ اكتشاف كوبرنيكوس أن الأرض ليست مركز العالم. وقد كانت النظرة القائلة بمركزية الأرض تنطوي على نزعة تقديس صارخة للإنسان، تخدم بفاعلية عالية النظرية الدينية المتضمنة خلافة الانسان لله على الأرض.

٢ ــ اكتشاف داروين أن الإنسان منحدر سلالياً من باقي الحيوانات.[١٨]

٣ ــ اكتشافه هو لدرجات تأثر الإنسان بالقوى اللاشعورية اللاواعية وغير القابلة للسيطرة أحياناً، وهو اكتشاف يتعارض مع نظرة الفطرة والاختيار والوعي الذاتي للإنسان السائدة في الأديان.[١٩]

وقد وجّهت ضربات أخرى بعد فرويد من قبل علماء نفس، مثل هردون واسكوت (١٩٥٦) لتصورات الإنسان التقليدية عن ذاته.[٢٠] والبعض يرى أن الدراسات التاريخية الحديثة أفضت إلى ظهور نمط آخر من التعارض بين الصورة الجديدة للإنسان وصورته التقليدية.

يعتقد هؤلاء أن مسرح التاريخ مسرح طبيعي غير ملوث بتدخلات وتحريفات العوامل الأجنبية. والشرور هي عين التاريخ وليست عارضة عليه. وليس المبدئيون المثاليون هم الذين ملأوا التاريخ، وإنما ملأه الواقعيون الذين لم يكونوا يوماً من الأيام بمعزل عن الكفر والخبائث. والنتيجة هي «أن على الذين يبحثون عن النزعات الفطرية الإنسانية، مراجعة التاريخ بصفته أفضل مرآة تعكس صورة الإنسان الطبيعي المختار، وليكفّوا عن مديح الإنسان...».[٢١]

إذن فالتعارض الظاهري بين العلم والدين على مستوى علم الإنسان ينهض على ثلاثة مرتكزات:

١ ـــ الثورة الكوبرنيكوسية.

٢ ـــ الثورة الداروينية.

٣ ـــ التحليل النفسي الفرويدي.

٤ ـــ الإنسان المجرد من الدوافع الحسية (هردون واسكوت).

٥ ـــ الإنسان الذي يصوّره علم التاريخ.

٤ ـ التعارض في مجال الأخلاق:

الاخلاق أول ما يطلبه الإنسان من الاديان السماوية. التصورات التقليدية ترى الاخلاق مفهوماً دينياً سماوياً، ولا يمكن الفرز بين الدين والأخلاق، لكن العصر الحديث شهد مفكرين حاولوا تفكيك الدين عن الأخلاق، مثل فرويد الذي يرى أنه تم قديماً الربط بين مصير الدين ومصير الأخلاق. ولما كان مستقبل الدين « مستقبل وهم من الأوهام» لذلك ينبغي من أجل إنقاذ الأخلاق، عزلها عن الدين، وإقصاء الكنيسة عنها.

وربما أمكن القول: إن تأسيس النظم الاخلاقية غير الدينية وظهور الأخلاق الدنيوية أو الأرضية من أهم خصائص العالم الغربي في القرن الثامن عشر فما بعد، فبعض النظم الأخلاقية تتصادم وتتعارض مع الأخلاق الدينية، فضلاً عن كونها نظماً علمانية. ويمكن إعطاء مثال على ذلك من الأخلاق الداروينية. فهي أخلاق توصي بسحق الضعيف من قبل القوي؛ لأن ذلك يتطابق وقوانين الطبيعة الصارمة، فكل التعاليم المتضاربة مع الحركة التكاملية لبقاء الأصلح إنما هي تعاليم سلبية. وقد

أسهب المتألهون في مناقشة القيمة الشرعية المنطقية للاخلاق العلمية، لاسيما الأخلاق الداروينية.(٢٢)

٥ـ التعارض على صعيد الحياة:

بالعلوم الحديثة والتكنولوجيا المتطورة، واحتكار العقل التقني للحقيقة، دشّن الانسان المعاصر حياة جديدة، سُمّيت اختصاراً «الحداثة». والحداثة تتضمن علاقات جديدة للانسان بالطبيعة وبباقي البشر، حلّت محل العلاقات القديمة التي كانت مبتنية على مبدأ أصالة التكليف والأحقية القاطعة للوحي. وهذا ما تمخض عن ظهور قضايا واشكاليات حديثة مثل الدين والثقافة، والدين والسياسة، والعلمانية، والدين والتنمية.

٦ـ التعارض في مجال الدين والتدين:

جوهر الدين هو قدسيته وكونه من عند الله، فالدين يطرح نفسه أمراً سماوياً يميل إليه الإنسان بشكل فطري، والانبياء مكلّفون بعرضه على الناس وإبلاغه إليهم. وقد طرح بعض علماء النفس والاجتماع في القرن التاسع عشر آراءً لتفسير ميل الانسان الى الدين اعتبروا فيها الدين نتاجاً أرضياً إنسانياً. وكان هؤلاء المفكرون يعتبرون أنفسهم علماء تجريـبيين، ويرون مناهضتهم للفكر الديني تعارضاً بين العلم والدين. واليوم لا يشك أحد في خلو هذه النظريات من الصفة التجريـبية.

العلم والدين؛ البداية والنهاية:

إن الحقب الأربعة الرئيسية لتاريخ الفلسفة الغربية، الحقبة اليونانية، والحقبة القروسطية، والحقبة الحديثة، والحقبة المعاصرة، هي في الحقيقة علامات تشير الى

الأدوار الأساسية الأربعة التي مر بها الفكر والحياة في العالم الغربي. إن عمر كل واحد من هذه الأدوار علامة على سرعة التحولات الثقافية للبشرية في الأعصار الأخيرة. وقد ظهرت بدايات اشكالية العلم والدين في الدورة الثالثة التي تكوّنت فيها العلوم الحديثة فبدّلت من أفكار وثقافة الإنسان بشكل أساسي، وأفرزت الفلسفة الجديدة، وكانت أهم خصائص هذه الدورة، القدرة المذهلة للعلوم الحديثة في مختلف المجالات الحياتية. وكأن الإنسان قد عثر بالعلم على العصا السحرية التي نقلت حياته الى الرفاه والرخاء متغلّبة على قهر الطبيعة. إن الرفاه في هذه الدنيا ليس أمراً صعباً، وليس الحفاظ عليه مما لا يستطيعه الإنسان المعاصر. وهكذا تصور الانسان أنه توصل الى استغناء (وهمي) عن الغايات الأخروية والمقاصد السماوية، وأن العلم الحديث قد حلّ محل الخالق ووقف في وجه الأنبياء بعدما نادى العلمانيون برسالاتهم لهذا العالم.

إن التقدم المتسارع للعلوم الحديثة، وخلافاً لما كانت عليه في السابق، أفضى الى قلق لم يكن مألوفاً في الماضي. فقد تبيّن عجز العلوم التجريـــبية عن تشخيص جميع أبعاد الطبيعة، ولمس الإنسان أخطار وأضرار العلوم الخالية من الابعاد الاخلاقية والمعنوية. [٢٣] وأفصحت التقنية عن وجهها الآخر الذي هدّد الحياة البشرية. ووجد الانسان نفسه أسيراً للماكنة، من دون أن يجد له مهرباً من «الزلازل» التقنية. لقد تنكّر للفلسفات الميتافيزيقية، ورفض الجزم المعرفي بكل صنوفه وظل متعطشاً للمعنويات والروحيات. وكانت الفلسفات الوجودية الصورة الظاهرية لهذه الحاجة التي لا يمكن تلبيتها إلاّ بانتهاج الأديان وإجابة دعوات الأنبياء الى الحياة الآخرة.

وبتعبير آخر، فإن نهاية إشكالية العلم والدين، هي الوقوف على الموقع الصحيح للعلوم، وسقوطها عن عرش الدين ، وتبيين حاجة الانسان الى الدين. لقد اجتاز الانسان عبادة العلوم في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر؛ ليكتشف في هذا القرن عجز العلم عن تحقيق السعادة للانسان. وجاءت الفلسفات الوجودية لتكرّس بدورها حقيقة حاجة الانسان المعاصر الى الدين.

الفصل الخامس عشر

الوحي والايمان والتجربة الدينية

الايمان محور الدين بلاشك. ويمكن معرفة الدين اساساً بعنصرين مهمين مترتبين على بعضهما؛ الوحي والايمان، فليس الدين سوى الوحي المقدس المنزل من عند الله والداعي الناس الى الايمان به،[٢٤] فالدين لا يتحقق بدون أي من هذين العنصرين.

الوحي هو خطاب الله للانسان واتصال الروح الإنسانية بالعالم القدسي، لكن نظرة المتكلمين التقليديين لهذين العنصرين تختلف عن نظرة المتكلمين المحدثين إليهما، وهذا الاختلاف يفضي الى اختلافات في أبعاد أخرى. وقد يكون من الطبيعي الى حدٍ ما أن يختلف القدماء والجدد في المناهج والأسس التي يبحثون على ضوئها قضية الوحي والإيمان.

آراء السلف:

غالباً ما تناولت البحوث الكلامية الإسلامية قضية الوحي بشكل منفصل عن قضية الايمان، فقد تحدث المتكلمون عن رسالة ألقيت عن طريق الوحي الإلهي على عاتق الرسل. وعادة ما كانت تقتصر هذه البحوث على تعريف النبوة والفرق بين النبي والرسول، وضرورات بعثة الأنبياء، وفوائد النبوة، وخصوصيات النبي والنبوة الخاصة. أما بحوث ماهية الوحي وكيفية ارتباط الأنبياء بمصدر الوحي، فكان ينبغي مطالعتها في كتب الفلسفة والإلهيات (بالمعنى الأخص). فقد تطرّق الفلاسفة في أعمالهم، لاسيما تلك التي تتحدث عن التوحيد والمعاد، الى مسألة الوحي ومفهومه الفلسفي.

أما مبحث الايمان الذي يطرح عادة في المصادر الكلامية ضمن مباحث المعاد، فله تاريخه الزاخر بالمنعطفات. الايمان من الناحية التاريخية والمعرفية أول المفاهيم الكلامية في الفكر الاسلامي. وكانت مسألة الايمان في القرون الاسلامية الاولى قد أفرزت قضايا مهمة ومصيرية على المستويين النظري والعملي، اذ يؤكد ابن تيميّة (٦٦١ــ٧٢٨هــ) على الأهمية التاريخية لقضية الايمان، بالقول: إن الاختلاف حول معنى الايمان والاسلام كان اول اختلاف داخلي بين المسلمين، وقد أدى بالأمة الإسلامية الى التشعب مِللاً ونحلاً مختلفة في فهم الكتاب والسنة، يكفّر بعضها بعضاً.[٢٥]

طرحت قضية الايمان والكفر بعد قضية أخرى، يصفها الشهرستاني (٤٦٧-٥٤٨هــ) بأنها كانت أول المسائل الخلافية التي واجهها أتباع النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم بعد رحلته،[٢٦] فقد أدّت قضية خلافة الرسول، وخصوصاً بعد موت عثمان، إلى بروز ثلاث نظريات الى السطح:

١- نظرية الشيعة القائلين بالنص، والذاهبين على هذا الأساس الى أن الخليفة بعد النبي دون أي نقاش هو الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام.

٢- نظرية الأمويين الموالين لمعاوية بن أبي سفيان.

٣- نظرية الخوارج الذين رفضوا هذا وذاك على السواء.

ومن أجل أن يثبت الخوارج نظريتهم، ويهزموا مناوئيهم السياسيين، طرحوا قضية المصير الأخروي لمرتكب الكبيرة، وزعموا أن مرتكب الكبيرة (الفاسق) كافر. وقد انبرى مخالفوهم لنقد رأيهم هذا، فتكوّنت بذلك مسألة نظرية جديدة لدى المتدينين تتلخّص في السؤال التالي؛ هل مرتكب الكبيرة مؤمن أم كافر؟ ولا يمكن الإجابة عن هذا السؤال من دون تكوين تصوّر خاص عن حقيقة الايمان

وعلاقته بالذنوب الكبيرة. وهكذا ظهر النقاش حول هوية الايمان وتعريفه وشروط تحققه. وقد ظلت هيكلية مسألة الايمان في غالب المصادر الكلامية القديمة بهذا الشكل، فلم تبحث قضية الايمان في إطار علاقتها بالوحي، وإنما في نطاق ارتباطها بالسعادة والشقاء الأخروي، فاكتسب مبحث الثواب و العقاب الالهي في الآخرة مكانة مهمة في علم الكلام التقليدي.

إن الجدل حول الفسوق وارتكاب الكبائر، وهل يلغي ايمان الانسان ويعني كفره بالضرورة، وهل الفاسق في الآخرة من عداد الكفار من حيث الثواب والعقاب أم لا، دفع المتكلمين الى التعمق في حيثيات العلاقة بين الايمان والعمل الصالح، وحثهم على البحث في حقيقة الايمان وهويته. فهل للايمان هوية معرفية؟ وهل الايمان هو التصديق المنطقي لتعاليم الدين؟ وهل للعمل الصالح مكانه في تعريف الايمان؟ وهل الايمان نزوع قلبي أم إقرار باللسان، أم عمل بالأركان و الجوارح، أم جميع هذه الأمور؟

ومع أن المتكلمين المتأخرين كانت لهم كتاباتهم المفصّلة حول قضية الإيمان، مثل كتاب الايمان للمتكلم ابن تيمية (٤٦٧ ــ ٥٤٨هــ)، وحقائق الايمان للشهيد الثاني أحد أبرز الفقهاء و علماء الكلام الشيعة (٩١١ ــ ٩٦٥هــ)، لكن هذه القضية لم تشهد في الآثار المدرسية تطوراً عمّا كانت عليه في السابق، من حيث التوجهات والمناهج والأسس، باستثناء نبذ المواقف المتسرعة، وانتهاج أسلوب التنظير المتأنّي الدقيق.

لقد طرح المتكلمون المدرسيون قضية الايمان على نحو الاجمال في مباحث الأسماء والأحكام، فكانت الأسماء الثلاثة (المؤمن والفاسق والكافر) والحكمان

(الثواب والعقاب) من مباحث الثواب والعقاب الخاصة بأصل المعاد في علم الكلام.

إن النقاش التقليدي لقضية الايمان، ينحصر بموضع الفاسق من أهل الفلاح والثواب، وموضعه من أهل الشقاء والعقاب. المؤمنون فائزون فالحون دون ريب، والكافرون في النار والعذاب بلا شك، ولكن مع أي الفريقين يجب تصنيف الفاسق؟ فهل الفساق كفّار كما ذهب الخوارج، أم أنهم ليسوا كذلك، كما يعتقد معظم علماء الكلام؟ أم أن لهم موضعاً خاصاً بين الكفر والايمان (نظرية المعتزلة)؟

آراء المعاصرين:

أدرك اللاهوتيون المسيحيون الجدد والمتكلمون المسلمون المعاصرون الأهمية التأسيسية للايمان في الإلهيات المسيحية والكلام الاسلامي، فاعتبروا موضوع الايمان من اكثر المواضيع محورية في علم الكلام، فعلى أساسه تنهض الكثير من المسائل الكلامية. الشهيد مطهري أحد رواد التأكيد على ضرورة التجديد في علم الكلام، يبدأ مجموعته التمهيدية للنظرية الإسلامية[٢٧] بكتاب «الانسان والايمان»[٢٨]. مما يدل على معرفته العميقة بالهندسة المعرفية للكلام الجديد، وتضلّعه الواقعي في علم الإنسان. وبمقارنة آرائه وآراء باقي المتكلمين المعاصرين كالعلامة الطباطبائي بآراء المتكلمين التقليديين، يتضح الفارق بينهما.

ان معظم المعاصرين لا يتناولون قضية الايمان من حيث علاقتها بالمعاد والثواب والعقاب الأخروي، وإنما يدرسونها في إطار معرفة الوحي وعلم الانسان. إنهم يهتمون بمقولة الايمان من زاوية علاقة الانسان المعاصر بالوحي، ويناقشونها بصفتها استجابة لدعوة الوحي، وأسلوباً لارتباط الإنسان بالله. فهم يطرحون أسئلة من قبيل: كيف نفهم معنى الايمان؟ هل للإيمان هوية معرفية نظرية أم أن ماهيته شعورية

وجدانية؟ هل كون الانسان مؤمناً يعني أنه يعيش نمطاً خاصاً من الحياة؟ ما هي الفروق بين وجود وعدم وجود الايمان في حياة الانسان (فرداً وجماعة)؟ ما هي الأسس والدعائم الانثروبولوجية للايمان؟ ما هو أساس الايمان ومناطه، وما هو مقياس الارتداد؟ ما هي علاقة الايمان بالعلم؟ ما هو الفرق بين الايمان والدين؟ ما هي الأرضية التاريخية والثقافية للايمان؟ ما هي أوجه الشبه بين الايمان والنزعة المعنوية؟ ما هي طبيعة العلاقة بين الايمان والأخلاق؟ ما هو موقع الايمان في التطورات الدينية؟

الإجابة عن هذه الأسئلة منوطة بتحليل هوية الوحي وتكوين صورة واضحة له في ذهن الانسان، فالايمان في المصطلح الكلامي متعلق بالوحي (الايمان بالوحي)، ولذلك فهو من الناحية البنيوية يستمد هويته من الوحي. فالذي يعتبر الوحي مجموعة المعلومات النظرية التي تخاطب ملكة الفهم لدى البشر، تتكوّن في ذهنه صورة معرفية للايمان، والذي يعتقد أن الوحي هو اتصال عالم الغيب بالروح الانسانية يهدف الى مخاطبة القلوب وتلبية حاجاتها المعنوية، يفهم الايمان خضوعاً عاشقاً لنداء الوحي وتسليماً لمشروع الحب الذي يأتي به من عند السماء.

آراء المتألهين المسيحيين الجدد:

من المفيد يقيناً الاطلاع على التوجهات الحديثة للمتألهين المسيحيين، فيما يخص مسألة الوحي والايمان وخلفيتها التاريخية، وذلك لأجل تقديم أداء أفضل في تذليل المشكلات التي يواجهها المتكلم المسلم المعاصر ضمن نطاق المسألة ذاتها.

إن الوحي في الكلام الاسلامي هو الحديث والكلام الالهي، فالله يتكلّم مع الناس ويعرفهم بنفسه عبر الوحي الى انبيائه، ولله نوعان من الآيات: كتاب

التكوين وكتاب التشريع. آيات كتاب التشريع ليست سوى الوحي الإلهي الذي وصل الناس عن طريق الأنبياء.

للمتألهين المسيحيين تصورهم المختلف عن الوحي. إنهم يرونه تجلّي الله ذاته. والله من وجهة نظرهم يتجلّى بشكلين؛ الوحي العام، والوحي المسيحي الخاص. الوحي العام هو ظهور الباري في الطبيعة، إذ يستطيع كل إنسان بعقله مشاهدة هذا الظهور في العالم الخارجي. أما الوحي المسيحي الخاص فيعني ظهور الله في شكل المحبة الراحمة. وتجلّي الله هو أساس الإيمان ومبدؤه. فبتجلي الله يحصل لدى الإنسان علم تتنوّر به مختلف جوانب الحياة البشرية، ويولد من خلاله الإنسان ولادة جديدة، وليس الايمان سوى هذه الولادة الجديدة.

إن الإلهيات المسيحية هي البحث في أحقية هذا الايمان والمعرفة، التي تعد مقدسة جداً خصوصاً لدى المتألهين الكاثوليك. في الإلهيات التقليدية يكتسب الانسان عبر الوحي معرفة، لا يمكنه اكتسابها عن طريق العقل. ولذلك عرّفوا الوحي في دائرة المعارف الكاثوليكية (١٩١٢ م) بالنحو التالي: «يمكن تعريف الوحي بأنه انتقال مجموعة من الحقائق من الله الى الموجودات العاقلة عن طريق وسائط وراء الصيغ الجارية في الطبيعة».[٢٩] وعلى أساس من هذا الفهم للوحي، عرّف المتألهون المسيحيون الايمان: «تعني مفردة الإيمان بالنسبة للكاثوليكي نوعاً من التسليم والقبول العقلي لمضمون الوحي باعتباره حقيقة».[٣٠]

وعلى أساس ثنائية الوحي (الوحي العام والوحي الخاص) تشكّلت الالهيات الطبيعية والإلهيات الوحيانية. ويعتقد المتألهون التقليديون وفقاً لرؤيتهم المعرفية للوحي والايمان بأن: «الالهيات الطبيعية تشمل جميع الحقائق الكلامية التي يستطيع عقل الانسان التوصل إليها. فمثلاً كان الاعتقاد بأنه يمكن عبر الاستدلالات

المنطقية الخالصة، وبدون الاستعانة بالوحي إثبات وجود وصفات الله وخلود الروح. ومن ناحية أخرى كان الإعتقاد السائد بأن الالهيات النقلية تشمل حقائق أخرى لا يستطيع العقل بمفرده الوصول إليها ولا تنكشف لنا إلاّ إذا كشفها الله».
ومع أن العقل بمفرده عاجز عن بلوغ هذه الحقائق، لكنها حينما تعرض على الانسان عن طريق الوحي، يستطيع العقل فهمها وقبولها. والمثال البارز لهذه الحالة نظرية التثليث المسيحية المحسوبة في عداد الالهيات النقلية، والمقبولة بالأدوات الايمانية.

لقد شهد مفهوم العقل في الإلهيات الحديثة تحولات جذرية، بفعل التطورات العامة التي طرأت على الافكار والحياة الغربية طوال القرون الأخيرة. حتى أصبح حصول المعارف خارج نطاق العقل، أمراً بلا معنى. وشاع نقد التصورات الدينية، وخضعت ملابسات ظهور وتطور الفهم الديني للفحص والتمحيص كباقي المعارف والعلوم البشرية. وتبعاً للتحولات المذكورة، أصبح من الضروري ظهور ثورة كوبرنيكوسية في الإلهيات المسيحية، ليمكن في الأجواء الجديدة تقديم تصور جديد للوحي، وتغيير هندسة المعرفة الايمانية، وإعادة بناء العلاقة بين الوحي والعقل الحديث.

وكانت أول محاولة من هذا القبيل للمتأله الألماني شلايرماخر[٣١] (١٧٦٨ــ ١٨٣٤م) الذي عرّف الوحي على اساس التبعية المطلقة. وقد تابع محاولته متألهون آخرون منهم البروتستانتي رودولف اتو[٣٢] (١٨٦٩ ــ ١٩٣٧م) مؤلف كتاب «الأمر القدسي» الذائع الصيت. وقد عرّف اتو الوحي بأنه انجذاب للأمر القدسي. وجاء كارل باث[٣٣] (١٨١٣ــ١٨٥٥م) المتأله السويسري ليؤسس نظرية التجربة الشخصية لحضور الأمر القدسي. وكان لكريكغارد (١٨١٣ــ١٨٥٥م) بتوجهاته

الوجودية دوره في توضيح معنى الايمان والحياة الايمانية في التحولات الوجودية باعتبارها أكمل مراحل هذه التحولات.[٣٤]

ويمكن اعتبار التبيين الظاهراتي للتجربة الدينية وتقديم نظريات متنوعة لتفسير الوحي والايمان، خلاصة مساعي المتألهين المحدثين الرامية الى عصرنة الأفكار والحياة الدينية. ويمكن فهم ظهور وتطور هذه الطروحات خصوصاً في ضوء علم نفس الدين وعلم اجتماع الدين. فالنظريات النفسانية والاجتماعية التي حاولت ابتداءً من القرن التاسع عشر تفسير علل وحيثيات الميول للدين، قدمت تفاسير للإيمان اعتبرت فيها الدين أمراً دنيوياً ونتاجاً بشرياً، وأنكرت الطابع السماوي للتصور والإيمان الديني. كما أن تحويل الدين الى تجربة شخصية (ايمان) وإحلال المعرفة الايمانية محل المعرفة الدينية كان له فوائده العديدة. ومن أهم ثمرات هذا التحول في تفسير الوحي والايمان عند المسيحيين الجدد ايجاد حل لمسألة التعارض بين العلم والدين، عن طريق تفكيك المعرفة الايمانية عن المعرفة العلمية، وتحليل العلاقة بين الدين والسياسة في العالم الحديث، وايجاد أسس لمواجهة الأديان الأخرى، وطرح إلهيات شاملة لكل الأديان.

يعتقد رولف هود، مؤلف أحد أهم الأعمال حول التجربة الدينية (١٩٩٥م) أن «الفكر الفلسفي الغربي فيما يخص التجربة الدينية يرتكز أساساً على محورين:

الأول: تبيين هيكلية التجربة الدينية، وتوضيح ماهيتها، ومن أي العناصر تتألف.

الثاني: نحت الأدلة والبراهين لنقد وتحكيم أو هدم الحجج المبتنية على التجربة الدينية.

وبعبارة موجزة: قلما استطاعت الفلسفة الغربية تقديم براهين مقنعة بخصوص المعتقدات الدينية على أساس التجربة الدينية. أنا شخصيا لا أوافق هذا الرأي. فقد كان هدف علم النفس الغربي تقديم تقييمات إختزالية (Reductionism) للتجربة الدينية؛ ليستطيع بذلك تفسير التجارب الدينية وفقاً لمفاهيم دنيوية صرفة».(٣٥)

وهذه الرؤية تستصحب مشكلات عديدة للمتألهين. وفي الفكر الإسلامي قد يطرح بعض المتكلمين مسألة التجربة الدينية للأسباب المذكورة. فينسبون الوحي والايمان الى التجربة الدينية، ليعالجوا بذلك الكثير من الشبهات والاشكالات الكلامية. (٣٦) لكن مثل هذه الرؤية ليس أمامها سوى طرح السؤال: هل بالإمكان الحديث عن هذه النظرية في نطاق الفكر الاسلامي؟ وهل الوحي والايمان الإسلاميان كمثل الوحي والإيمان المسيحيين؟ وهل يمكن تحويل الدين الاسلامي الذي اكتسب الايمان فيه طابعاً اجتماعياً إلى تجربة شخصية؟ أوليس إرجاع الديانة الاسلامية الى التجربة الشخصية بهدف الإبقاء عليها في العصر الراهن بمثابة ما يفعله رسّام يحاول من أجل الحفاظ على فن الرسم في عالم لا يشتري لوحاته، تقديم لوحة بيضاء لا رسم فيها ألبته؟! الدين الاسلامي دين اجتماعي يدور حول محور الشريعة، والايمان الاسلامي لا ينفصل مطلقاً عن العمل الصالح على الصُعُد الفردية والاجتماعية. ان استفهامات من هذا القبيل تواجه المتكلم المعاصر، وثمة بون شاسع بين المواقف المتسرّعة والتنظير المتماسك الرصين، تقع مهمة اجتيازه على علماء الكلام اليوم.

الفصل السادس عشر

لغة الدين

لغة الدين هي الأخرى من القضايا المتعددة الأصول. وقد طرحها فلاسفة الدين، وعلماء اجتماع اللغات، وعلماء اللغات، وفلاسفة اللغة، والمتكلمون من زوايا كثيرة. وسنتناول في السطور التالية توجهات المتألهين الجدد والمتكلمين في خصوص هذا الموضوع.

لغة الدين واللغة الدينية:

يتوزّع الحديث عن لغة الدين الى قسمين: البناء اللغوي للوحي، والبناء اللغوي للقضايا الكلامية. وعدم الفرز بين هذين القسمين المندرجين كليهما تحت عنوان لغة الدين، قد يفضي الى إلتباس في الآراء وأخطاء في المواقف. [٣٧] في القسم الأول الذي نسميه لغة الوحي يطرح السؤال؛ ما هو نوع لغة الوحي والكلام الإلهي في خطابه للانسان، من حيث التنوع الطولي للغات؟ هل لغة الوحي لغة معرفية تتضمن قضايا تفيد الحقيقة وتحكي عن الواقع أم لا؟ هل لغة الوحي المعرفية هي اللغة العرفية الدارجة أم لا؟ هل لغة الوحي لغة علمية (بالمعنى العام للكلمة) أم لا؟ هل لغة الوحي لغة علمية (تجريـــبية) أم هي ميتافيزيقية فلسفية؟ هل لغة الوحي رمزية أم لا؟ وهل يمكن اعتبار لغة الوحي من نوع اللغات الأسطورية؟ هل لغة الدين لغة تعبوية غير معرفية أم هي لغة تقريرية؟ وهل يصح أساساً إطلاق هذه الأسئلة على لغة الدين؟ وبالتالي هل للدين لغة واحدة أم أكثر؟

أما في إطار لغة القضايا الكلامية، فلا يجري تحليل البناء اللغوي للوحي. وإنما يطرح السؤال حول معنى القضايا التي يطلقها المتكلمون، حول الله مثلاً. فحينما

يقال: «الله رحمن رحيم»، ما هو معنى هذه العبارة يا ترى؟ وكيف يمكن تحليل محمولات القضايا الكلامية؟

المراد من القضايا الدينية، القضايا التي يكون الباري عزوجل موضوعها، أما محمولها فيتضمن وصفاً من أوصافه تعالى. وتسمى هذه القضايا كلامية؛ لأنها تكوّن المسائل الكلامية. وللاختصار نسمّي هذا القسم من البحث اللغة الدينية. وواضح أن لغة الدين واللغة الدينية ليستا مترادفتين، وإنما مفترقتان ولكل منهما مبحثها الخاص.

آراء السلف:

كان الصنفان من اللغة (المرتبطة بالدين) موجودين لدى السلف، فقد تعمّق المتكلمون والفلاسفة في اللغة الدينية وتحليل القضايا الكلامية عبر البحث في وجود الباري وصفاته الكمالية. وقادهم الاختلاف بين وجود الله ووجود سائر الموجودات الى التأمل في تحليل معاني المحمولات الكلامية.

البعض ذهبوا الى أن «الموجود» وباقي المحمولات الكمالية كـ «العالم» و«القادر» وغيرها تكتسب حينما تطلق على الله معاني تختلف تماماً عن معانيها حينما تطلق على غيره من الموجودات. وتعرف هذه النظرية بالاشتراك اللفظي للوجود بين الواجب تعالى والممكنات، وتنسب الى متكلمين مثل أبي الحسن الأشعري.

أما الكاتبي القزويني (٦١٧ ــ ٦٧٥ هـ) فقد جعل الفارق بين القضايا الكلامية وباقي القضايا المشاركة لها في المحمول، أهم ركيزة في نظامه الفلسفي، فهو يرى أن «الموجود» وباقي المحمولات تأخذ بحملها على الباري تعالى معنىً مختلفاً تمام الاختلاف عن معناها حينما تحمل على باقي الموضوعات، وليس من قاسم

مشترك بين هذه وتلك إلاّ في اللفظ. وبالتالي فإنه يعتقد أن القضايا الكلامية تختلف كلياً عن باقي أنواع القضايا.(٣٨)

ويمكن ملاحظة الشكل المشذّب لهذه النظرية عند الأصوليين المتأخرين كصاحب الفصول (المتوفى عام ١٢٥٤ هـ)،(٣٩) الذي يرى المشتقات في الإطلاق على الواجب تعالى، ليس لها بالضبط ذات المفهوم المتداول في الحمل على غير الواجب، وإنما ينبغي القول بنوع من النقل أو المجاز.

غير أن النظرية السائدة بين الحكماء والمتكلمين والأصوليين في هذه المسألة هي نظرية الاشتراك المعنوي، التي ترى الوجود وصفات من قبيل العلم والقدرة غير متفاوتة من حيث المفهوم حينما تطلق على الواجب تعالى وعلى الممكنات، وإنما الاختلاف في المصداق. فالتفاوت يكمن في اختلاف المصاديق من حيث توفرها على المفاهيم (حسب القول بالتشكيك). والسر في شيوع هذه النظرية يعود إلى أمرين:

١ ـ حصر الآراء الممكنة في تفسير المحمولات الكلامية بنظريتي الاشتراك اللفظي والاشتراك المعنوي.

٢ ـ بطلان نظرية الاشتراك اللفظي بسبب استلزامها تعطيل العقل عن معرفة الله.

وعلى الرغم من وهم (مانعة الخلو) بين النظريتين المذكورتين، فإن هناك آراءً أخرى غير مشهورة. ومثالها ما سمّاه توما الأكويني التمثيل التنازلي (كواحد من نمطي التمثيل)، ويمكن ملاحظته في نظرية الحقيقة المتنازلة لدى فريق من علماء البلاغة كالسكاكي الخوارزمي (٥٥٤ ـ ٦٢٦ هـ).

المشهور أن علماء المسلمين في معالجتهم للمحمولات الكلامية، اعتبروها إما مشتركات لفظية بشكل كلي، وإما مشتركات معنوية، لكن الصحيح هو أن غالبية العلماء ذهب الى الفصل، فالشيخ المفيد مثلاً يرى بخصوص محمول (الإرادة) أن مفردة الإرادة في عبارة «الله مريد» تستعمل بمعناها المجازي.[٤٠] ومقتضى هذا الكلام هو اعتبار الإرادة عند الله والانسان مشتركاً لفظياً.

وهكذا الأمر بالنسبة لرأي ابن سينا في الارادة والقدرة الالهية، فهو يرى أن مفهوم الارادة والقدرة عند الله كمفهوم العلم،[٤١] وهذا يستلزم الاشتراك اللفظي بين المفردتين في القضايا الكلامية وغير الكلامية.

إن موضوع لغة الوحي، وخلافاً لموضوع اللغة الدينية لم يكن موضع اهتمام الفلاسفة والمتكلمين، وإنما تناولها بعض المفسرين والعرفاء وبعض الأصوليين المتأخرين، وفي هذا الموضوع تبحث مسألة كيفية تكلم الله مع الناس، ومن أهم القضايا في هذا الباب كون الآيات الإلهية ذات بطون، وقد أدلى السلفيون والتفكيكيون بآراء متشابهة حول لغة الوحي، فهم يرون أن فهم الفلاسفة للغة الوحي فهماً فلسفياً مما لابد من نقده، عبر تفكيك المفاهيم القرآنية ولغة الوحي عن المفاهيم الفلسفية. وللعرفاء آراؤهم أيضاً في تفسير هوية الخطاب الإلهي ولغة الوحي. وقد دفعت مسألة حجيّة ظواهر النصوص الدينية الاصوليين للبحث في ماهية لغة الوحي.

اللغة الدينية في الإلهيات الحديثة:

إن مسألة اللغة الدينية في الإلهيات الحديثة، من المسائل المتصلة بالشبهات. وغالباً ما تطرح في الإجابة عن الشبهة المعروفة للتجريبيين وأنصار الوضعية

المنطقية بخصوص وجود أو عدم وجود معانٍ للقضايا الكلامية. وقد حدّد كورنر شكلاً واضحاً للشبهة التي يطرحونها بالنحو التالي: (٤٢)

(يقوم برهان هيوم والوضعيين المنطقيين في اثبات خلو القضايا الكلامية والعبارات المتيافيزيقية من المعنى، على أساس مسألتين: الأولى ترتبط بالتمايز المنطقي، والثانية عبارة عن تعريف معين. التمايز المنطقي عندهم يقول: إن التصديقات الماورائية (والقضايا الكلامية) لا تخضع للتجربة ولا للتحليل. وبعبارة أخرى؛ إنها قضايا لا يمكن بالتجربة أو المشاهدة تصديقها أو تكذيبها، مثل قضية «قمّة دماوند مكسوّة بالثلوج» أو «ملح الطعام يذوب في الماء»، ولا هي تصديقات يؤدي نفيها الى تناقض، مثل قولنا «المطر رطب» أو «إذا كان سقراط إنساناً، وكل انسان فانٍ، إذن سقراط فانٍ» إلاّ أن من الواضح أن عبارات من قبيل «الله موجود» أو «للانسان مسؤولية أخلاقية» لا هي تجريـبية ولا تحليلية.

إن التعريف الذي ذكرناه يعطينا معنى «القضية ذات المعنى»، فهو يراها القضية التي إما أن تكون تجريـبية وإما تحليلية. وإذا سلّمنا بهذا التمييز وأخذنا بهذا التعريف، نضطر الى القول: إن القضايا الماورائية خالية من المعنى ولغو من القول؛ ولهذا يكتب الفيلسوف التجريـبي ديفيد هيوم (١٧١١ ـــ ١٧٧٦م): «كل كتاب نأخذه، في الإلهيات مثلاً أو ما بعد الطبيعة، يجب أن نسأل أنفسنا؛ هل يحتوي دليلاً عقلياً حول الكمية أو الأعداد؟ كلا. وهل ينطوي على دليل تجريـبي حول الأمور الواقعية الموجودة؟ كلا. إذن لنودعه ألسنة اللهب؛ لأنه لا يمكن أن يحتوي على شيء سوى السفسطة والأخطاء). (٤٣)

أما رودولف كارنب (١٨٩١ ـــ ١٩٧٠) أحد أبرز الفلاسفة الوضعيين، فيقول هو الآخر بمثل هذا المنهج في «النحو المنطقي للغة»: «العبارات الخيالية

المصطنعة في الميتافيزيقيا وفلسفة القيم وفلسفة الأخلاق والإلهيات، هي في الواقع شبه عبارات تفتقر لأي مضمون أو محتوى منطقي. إنها تعبر عن الإحساس فقط، وتثير لدى السامع أحاسيس وميولاً إرادية».(٤٤)

كما أن آير (مواليد ١٩١٠) أهم الناطقين باسم الوضعية بين الفلاسفة الانجليز، أخذ بقول هيوم في تقسيمه للقضايا إلى تحليلية وتجريــبية، واعتبر على أساس ذلك القضايا الكلامية خالية من المعنى، حيث يقول: «ينبغي القول: إن آراءنا حول القضايا والأخبار الدينية تختلف عن آراء الملحدين ومنكري وجود الله واللاأدريين والمشككين، فالمشككون يقولون: إن وجود الله ممكن ولكن ليس هنالك برهان على الايمان به أو عدم الايمان به، والملاحدة يقولون: إن المحتمل، على الأقل، أن الله غير موجود، أما رأينا حينما نقول: إن كل قول بهذا الشأن لغوٌ بلا معنى فلا يختلف عن تلك الآراء وحسب، وإنما يخالفها ويناقضها، فإذا كانت عبارة (الله موجود) لغواً من القول، كانت العبارة (الله غير موجود) هي الأخرى لغواً لا معنى فيه».(٤٥)

وكما دلّل كورنر فإن البراهين المناقضة لما بعد الطبيعة (الالهيات) يمكن تعلمها واستعمالها بسهولة، ففي عقد الثلاثينيات من القرن العشرين كانت هذه الاستدلالات تمثل متعة كبيرة لطلبة الجامعات، الى جانب نفورهم الواضح من الفلاسفة أصحاب الآراء المعقدة والنظريات التي يصعب حصرها في إطار معين، أو التعبير عنها في شكل معادلات موجزة. كانت اللعبة بالشكل التالي: «أنتم تزعمون أن روح الانسان خالدة، وقبل الدخول في هذا البحث نريد أن نسأل؛ إلى أي نوع من أنواع القضايا تنتمي هذه العبارة التي تؤمنون بها؟ إنها ليست تجريــبية بلاشك، فمن المستحيل أن نصطنع تجربة أو مشاهدة تؤيد صدقها أو كذبها. وهي من ناحية

أخرى ليست تحليلية يقيناً، لأن القائل بعدم خلود الروح لا يرتكب تناقضاً، ولأن هذه القضية (أو ما تزعمون أنه قضية) ليست تجريـــبية ولا تحليلية، **فهي** خالية من المعنى إذن، ولا يمكن أساساً اطلاقها لنتبيّن فيما إذا كانت صادقة أو كاذبة».[٤٦]

واليوم لا أحد ينكر مواطن الخلل والضعف المنطقي في مثل هذه الاستدلالات. ومن أهم النقود التي ترد على الوضعية المنطقية؛ الايهام بالانفصال، وعدم إمكان فرز القضايا التحليلية عن القضايا التركيبية على أساس التجربة، وتناقض هذه المزاعم مع ذاتها.

النقد الاول وجهه عمانوئيل كانط[٤٧] (١٧٢٤ ــ ١٨٠٤ م)، والثاني طرحه المنطقي الامريكي المعروف كواين (مواليد ١٩٠٨ م) في كتابه (جزما أصالة التجربة).[٤٨]

المتألهون المسيحيون وبمقتضى واجبهم في الدفاع عن الأفكار الدينية، طرحوا هذه الشبهة وردوا عليها، وقدموا آراءً متنوعة في تحليل المحمولات الكلامية. وقد بلغت النظريات المطروحة من قبل المتألهين وفلاسفة الدين على هذا الصعيد ١٤ نظرية، وبالطبع ثمة اسباب أخرى دفعت المتألهين المسيحيين صوب تحليل القضايا الكلامية ومناقشة اللغة الدينية، لا يتسع المقام لذكرها.

لغة الدين في الإلهيات الحديثة:

كانت هنالك عدة عوامل شجعت المتألهين المسيحيين الجدد على البحث في لغة الوحي، من أبرزها:

١ ـ **شبهة تعارض العلم والدين:** من المناهج الشائعة في إثبات عدم التعارض بين العلم والدين، التفكيك اللغوي لهاتين المعرفتين، وهو ما ذهب إليه الكثير من المتألهين وفلاسفة الدين، فطرحت اساليب عدة للتفكيك اللغوي

ونظريات مختلفة بعضها للاسقف اسياندر، والكاردينال بلارمين، وبريث وايت، ويوانس واستيس.

٢ ـ إعادة بناء التفكير الديني: ان المتألهين الذين دفعهم التجديد الديني الى قراءة جديدة للوحي، أسسوا نظرياتهم على شكل تصورات جديدة للغة الوحي، ومن النماذج لهذه النزعات في الالهيات الحديثة، ما قام به المتكلم البروتستانتي الألماني بول تيليخ (١٨٨٦ ـ ١٩٥٦ م). وقد كان من أهم البحوث التفسيرية في الإلهيات الحديثة ما يمكن تلخيصه في الاسئلة التالي: بأية لغة يتحدث المتحدث (الله) عبر وحيه؟ هل هي لغة عامة أم شخصية؟ هل هي لغة تخصصية علمية أم شائعة؟وهل هي لغة معرفية أم لا؟ هل هي لغة رمزية أسطورية أم لا؟ وأساساً؛ بأي منطق نفهم لغة الوحي؟

الفصل السابع عشر

الدين والدنيا وإشكاليات أخرى

أساس الدين حالة قدسية غيبية. والوحي خطاب ذلك العالم لإنسان هذا العالم. عن ماذا يتحدث هذا الخطاب؟ هل تراه يتناول قضايا ذلك العالم فقط، بحيث ينبغي تفسير جميع قضايا الوحي على هذا الأساس، أم أن الدين يتناول قضايا هذا العالم أيضاً؟ وإذا كانت للدين رسالته حول قضايا عالم الدنيا، والمعيشة والرفاه والسعادة المادية للبشر، والعلاقات الاجتماعية فيما بينهم وأمور من هذا القبيل، فما هي هذه الرسالة؟ هل كلام الوحي حول قضايا هذا العالم تمثّل الحد الأدنى من الحل أم الحد الأقصى؟ هل تراه يبيّن الإطار العام والأسس القيمية لقضايا الحياة الدنيا أم أنه يصف الأنظمة المعيشية والإدارية والحكومية، ويشرح الى جانب ذلك برامج تحقيق هذه الأنظمة؟ هل التعاليم الخاصة بهذا العالم من جوهر الدين؟ وإنْ لم تكن كذلك فما هي درجة قربها من جوهر الدين؟ هل تشترك جميع الأديان في هذا الجزء من تعاليم الدين؟ وإذا كان الجواب بالنفي، فكيف نفسر كثرة الأنظمة والبرامج الدينية في هذا الباب؟ ما هي طبيعة العلاقة بين الأمور الدنيوية ورسالات الأنبياء؟

آراء الماضين:

تطرق علماء الكلام والفلاسفة المسلمون لموضوع العلاقة بين الدين والدنيا ضمن بحوثهم حول النبوة، ولا سيما في باب أهداف ودور بعثة الأنبياء. وقد كان لهم سنخان من مقاربة هذه المسألة: الأول الأساليب المنطقية لتعريف وإثبات النبوة. فمنطقياً يعتبر أخذ العلة الغائية في تعريف أمرٍ ما من الشروط الكمالية لحدود ذلك

الأمر، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يعتبر أخذ العلة الغائية في الحد الأوسط من شروط الإتقان المنطقي للبرهان المراد منه إثبات ذلك الأمر. وعلى هذا الأساس يورد المتكلمون المسلمون مسار دعوة الأنبياء باعتباره الهدف من بعثتهم في تعريفهم للنبي، وهذا ما قام به نصير الدين الطوسي (٥٩٨ ــ ٦٧٢) في قواعد العقائد،[٤٩] وابن ميثم البحراني (٦٣٦ ــ ٦٩٩) في قواعد المرام.[٥٠] وقد طرح أغلب الفلاسفة غايات دعوة الأنبياء كحد أوسط في إثبات النبوة، ومن هؤلاء ابن سينا في إلهيات الشفاء[٥١] والنجاة،[٥٢] والسهروردي (٥٥٠ ــ ٥٨٧ هــ) في التلويحات[٥٣] وصدر الدين الشيرازي[٥٤] (ت١٠٥٠ هــ) في الشواهد الربوبية.

أما المقاربة الثانية التي أبداها علماء الكلام في معالجة القضية، فتتمثل بإعادة بناء التفكير الديني، فإخوان الصفا(حوالى ٣٦٠ ــ ٤٢١ هــ) بنوا نظريتهم في إحياء التفكير الديني على رؤية خاصة للنبوة ولدور الأنبياء، فشبّهوا الأنبياء بالأطباء. واعتبر أبو حامد الغزالي(٤٥٠ ــ ٥٠٥ هــ) غايات الأنبياء أساساً لنظريته السلفية في إحياء علوم الدين. ويمكن القول: إن البناء العام لكتابه «إحياء علوم الدين» يتطابق ونظريته الخاصة في تفسير جوهر رسالة الانبياء، التي أودعها كتابه «الاقتصاد في الاعتقاد». فكما يعتبر في الاقتصاد أن الوظيفة الرئيسة للانبياء تطبيب الروح الانسانية، ومعالجة الأخلاق، نراه يطرح في «إحياء علوم الدين» أبعاد مشروع «التطبيب النبوي» إن صح التعبير. ولا ريب أن وجهة نظره بخصوص الفقه تستند هي الأخرى الى نظريته في طبيعة دور الأنبياء.

وقد أطلق العلماء المسلمون إجابات متنوعة عن هذه المسألة، ويمكن تصنيف آرائهم في هذا الباب الى ثلاثة أقسام:

الأول: الرأي القائل بالبحث عن هدف البعثة في الأمور الدنيوية او العالم الحالي الذي نعيشه. وقد استدل معظم المشائين القدماء على ضرورة البعثة بهذه الطريقة.

الثاني: الرأي الذاهب الى أن غايات البعثة تتركز على الجوانب الأخلاقية والحياة الأخروية. وكان الغزالي أبرز ناطق رسمي باسم هذه النظرية.

الثالث: الرأي الذي يجمع بين الأهداف الدنيوية والأخروية في تفسيره للغاية من بعثة الانبياء. وهذا الرأي بحاجة الى توضيحات تفسر آلية التوفيق بين الدنيا والآخرة. وقد برزت الى اليوم نظريات عديدة تشرح حيثيات وجهة النظر هذه، وكان أول من طرح رأياً من هذا القبيل في الأوساط الكلامية السنية هو الفخر الرازي (٥٤١ ــ ٦٠٦ هــ) في كتاب «المطالب العالية»(٥٥) أما أول من بشّر به في الشيعة فابن ميثم البحراني.

آراء المحدثين:

اكتسبت قضية الدين والدنيا، وغايات بعثة الانبياء أهميتها لدى المتكلمين المعاصرين من جهات أخرى، فبشخوص مسائل كلامية جديدة في المعترك الفكري المعاصر من ناحية، وبظهور نزعات تجديدية وإحيائية على المستويين النظري والعملي في المجتمعات الإسلامية من ناحية أخرى، برزت الى السطح توجهات جديدة في تفسير الغاية من بعثة الانبياء، وتبدّت أبعاد أخرى لهذه المسألة.

نظرياً، يعتبر المتكلم المعاصر غاية دعوات الانبياء من الركائز المهمة التي يعتمدها في مناقشة قضايا مثل الحداثة، والعلم والدين، والتعددية الدينية، والإلهيات الشاملة للأديان، وعقلانية التعاليم الدينية، والايمان، والطابع الفطري للدين، ونجاح

الأنبياء في مهمتهم، و... الخ. ومن الناحية العملية يراها ذات ارتباط متبادل بقضايا مثل، حدود رسالة الأديان، وما يطلبه الانسان من الدين، وما يطلبه الدين من الانسان، وحركة الاحياء الديني، والدين والتنمية، والحكومة الدينية، واهداف وآليات الدعوة إلى الدين، والدين والفن، و...الخ.[٥٦]

ويهتم عالم الكلام المعاصر بالمنهج الذي يطرح من خلاله موضوع الغاية من بعثة الانبياء؛ فهل ينبغي أخذ جواب المسألة من النصوص الدينية، أم يمكن استخلاص الجواب قبل مراجعة هذه النصوص؟

إن دراسة هذه القضية بمنهج داخلي «من داخل الدين» يدل على أن الانبياء يرون إقبال واهتمام البشر بدعواهم يستند الى معايير خاصة، وهذه المعايير تمثل علامات بارزة في غايات دعوة الأنبياء؛ فهل شيّد الأنبياء قبول الناس لدعواهم على أساس أنهم بعثوا لإعمار الأرض، وتوفير المعاش والرفاه للبشر أم لا؟ هل قصر الانبياء رسالاهم على شؤون معينة أم لا؟

أما الدراسة بمنهج خارجي «من خارج الدين» فتشير الى وجوه حاجة الانسان الى الدين؛ ففي أي الحالات ولإشباع أي الحاجات يتجه الناس الى الدين؟ وفي أي الحاجات لا يمكنهم الرجوع إلاّ إلى الدين؟ وفي أي الحالات يمكن أن يكون للدين منافس؟ وما هي الحاجات التي لا تتصل تلبيتها بجوهر الدين؟

تهتم الدراسات الكلامية الجديدة أيضاً بالمزاوجة ما بين المنهجين المذكورين أعلاه. فيطرح السؤال؛ ما هي العلاقة الممكنة بين المنهج الداخلي «النظر من داخل الدين» والمنهج الخارجي «النظر من خارج الدين» وأيّهما يبتني على الآخر؟ وهل تتشكّل الدراسة الداخلية على أساس النتيجة التي ترسمها الدراسة الخارجية لدور الانبياء؟

إن التحولات الحادثة في مسألة الدين والدنيا في علم الكلام الجديد، ترجع في أصلها الى التطورات التي شهدتها الحياة الدنيوية، فلم يكن من المعقد جداً ترتيب علاقة مقبولة بين التعاليم الدينية والحياة الدنيوية في شكلها التقليدي البسيط. أما الحياة الحديثة فقد سببت بتعقيدها تعقيداً في قضية العلاقة بين الدين والدنيا، وجعلتها مسألة متعددة الوجوه والأبعاد، ففي العصر الراهن نجد كل مرفق من مرافق الحياة يفرز منافساً عنيداً للدين، وتجتمع هذه المظاهر المنافسة لتصنع العلمانية في نهاية المطاف.

إن المتكلم اليوم يبحث عن نظرية تؤسس للعلاقة بين الدين والحياة الحديثة، وفي هذا المدار لابد من مناقشة وتحليل قضايا مثل، الدين والتنمية، والدين والثقافة، والدين والحرية، والدين والسياسة، والدين والفن.

ومن أجل تفصيل أكثر لطبيعة الاشكاليات التي تواجه المتكلم المعاصر في معالجته للرابطة بين الدين والحياة الحديثة، نشير الى القضايا الإشكالية التالية:

١ ــ ما هو دور الدين في الثقافة والحضارة الانسانية المعاصرة؟

٢ ــ ما هو مفهوم الفن الديني؟ وما هي شروط تحققه؟ وما هي موانع هذا التحقق؟

٣ ــ هل يمكن صيانة القيم الدينية في ظل الثقافة الناهضة من التكنولوجيا المعاصرة؟

٤ ــ ما هي مديات المعارف الدينية في تنظيم الحياة الاجتماعية وتوجيهها؟

٥ ــ ما هي حيثيات العلاقة المتقابلة بين المعارف الدينية والحياة الدنيوية المعاصرة؟

٦ ــ هل ثمة في التفكير الديني تعاليم وحدود معينة للتنمية الاقتصادية والصناعية؟

٧ ــ كيف يمكن تعريف مفهوم الحرية في إطار الفكر الإسلامي؟ وكيف يمكن تحقيق الحرية بحسب التصور الديني؟

٨ ــ ما هو موقع الدين في المجتمع المدني؟ وهل يمكن إقامة مجتمع مدني حقيقي على أساس الأفكار الدينية؟

ارتباط عالم الغيب بعالم الشهادة:

الارتباط بين عالم الغيب وعالم الشهادة من المسائل المهمة في علم الكلام الجديد، فأساس الدين يقوم على ارتباط عالم البشر الأرضي بعالم الغيب، ذلك أن الوحي الإلهي يأتينا من عالم الغيب، وإلغاء عالم الغيب يعني الكفر والالحاد. وهذه المسألة وضعت المتكلمين في خندق مناهضة الآراء القائلة بمادية العالم والوجود. لقد اتخذت النظرة المادية الكثير من الأشكال طوال التاريخ، وظهر مفهومها الجديد بعد القرون الوسطى. وفي عصر سيادة الرؤية الميكانيكية في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلادي، ظهر ما يمكن تسميته بالمادية الميكانيكية، وبعد هيجل ظهرت المادية الديالكتيكية، واليوم ظهرت المادية الحديثة. ويواجه المتكلم المعاصر في بحثه حول عالم الغيب شبهات عديدة:

١ ــ الشبهات المادية المبتنية على علم المادة الحديث، والذي ينكر وجود عالم غيب وتأثيرات غيبية في عالم الخلقة.

٢ ــ الشبهات النفسانية التي طرحها أمثال فيورباخ، وفرويد، حيث اعتبرا المعتقدات الغيبية نوعاً من العصاب النفسي والأوهام، وأنكرا أصالة الاعتقاد بعالم الغيب.

٣ ـــ الشبهات القائلة بخلو العبارات الغيبية من المعنى، والتي طرحها الوضعيون.

والشبهتان الأخيرتان لا سابق لهما في علم الكلام التقليدي.

الإلهيات المشتركة بين الأديان:

عادة ما يكون المتكلم المعاصر على علم بتعاليم الاديان والمذاهب المختلفة الموجودة في العالم، وغالباً ما تؤهله كمية معلوماته ونوعيتها لإجراء مقارنة بين الاديان، وتشخيص وجوه الافتراق والاشتراك بينها، وتتكون في ذهنه أسئلة من قبيل: ما هي طبيعة العلاقة بين الاديان والمذاهب؟ هل هي مستحيلة التطابق والاجتماع، أم يمكن إرجاعها جميعاً الى مصدر واحد؟ وما هو المعيار لتفضيل أحدها على الآخر؟

على مثل هذه الخارطة نمت وترعرعت الالهيات المشتركة بين الأديان، وقدّم المتألهون المسيحيون الجدد وفلاسفة الدين نظريات مختلفة في هذا المجال. وقد سجل «غلين ريتشاردز» أهم هذه النظريات في كتابه المعروف «نحو الهيات تستوعب جميع الاديان»(٥٧) وينطوي هذا الكتاب على الكثير من الإشكالات من حيث التعاريف وشروط تحقيق هذه القرابة الدينية، فهل المراد منها مفهوم انتزاعي منفصل عن الواقع؟ وهل المقصود بها إلهيات دين معين في نظرته الىالأديان الأخرى؟ وما هي شروط تحقق إلهيات مستوعبة لكل الأديان؟ وهل بالإمكان تحقيق مثل هذا الأمر أساساً؟

علم اجتماع الدين، وعلم نفس الدين:

ذكرنا أن للتعاليم الدينية بعدين؛ البعد التقريري، والبعد النفسي الذي أسميناه البعد الايماني، أو البعد الانساني للدين. والمراد بالبعد التقريري ما يهتم بمضمون ومحتوى التعاليم الدينية. أما المقصود بالبعد النفسي فهو التعاليم الدينية بصفتها موضوعاً لإيمان واعتقاد البشر، كحقيقة تاريخية إنسانية يمكن دراستها اجتماعياً ونفسانياً. ويختص علم نفس الدين بدراسة العوامل النفسية للميل الديني، وشرح آثار الدين في الجهاز النفسي والسلوكي للانسان، بينما يدرس علم اجتماع الاديان العوامل الاجتماعية للتروع نحو الدين، والآثار المترتبة على التدين في المجتمع. ومن الجلي طبعاً أن علم اجتماع الدين، وعلم نفس الدين، يختلفان اختلافاً كبيراً عن علم النفس الديني، وعلم الاجتماع الديني.

من وجهة نظر علماء الكلام، أطلق علماء النفس وعلماء الاجتماع عند دراستهم للظاهرة الدينية، صنفين من الآراء؛ الآراء التي يمكن اعتبارها براهين لصالح الإيمان والاعتقاد بالتعاليم الدينية، بحيث يستطيع المتكلم التوسل بها في هذا الاتجاه. والآراء التي تعد شبهات وطروحات مناهضة للفكر الديني، والتي يتحتم على المتكلم الرد عليها. ولاشك أن المتكلم يستطيع في كل هذا الانتفاع باشكال مختلفة من الدراسات النفسية والاجتماعية للدين.

مراتب وأشكال التدين:

البحث في انواع ومراتب التدين، والتحولات التي طرأت على تدين البشر عبر العصور، من أهم القضايا المندرجة في البرامج الدعوية الدينية. فما من شك أن تدين المتدينين ليس في مستوًى واحد. وليس هذا وحسب، بل إن تدين الشخص الواحد قد يختلف من مرحلة الى أخرى في حركة تطوره الشخصية. بعض علماء

نفس الدين يرون أن المشاعر الدينية تبدأ بمعتقدات ساذجة، يصدّق فيها الطفل كل ما يسمعه حول الدين (تديّن ما دون البلوغ) وشيئاً فشيئاً يستعمر الشك كل زوايا روحه، حتى يصل الى الايمان والتدين البالغ، أو ينتهي به الأمر الى النكران واللا أدرية. والبعض قسّم التديّن الى داخلي وخارجي. في التدين الخارجي تحفّز الانسان على التدين أمور خارج الدين، أما التدين الداخلي، فهو الذي تكون محفزاته من داخل الدين.(٥٨)

ورغم أن تمايز أنواع العبادات بحسب دوافع المتدينين كثيرة في نصوصنا الروائية وأدبياتنا الدينية، بيد أن هذا الأمر لم يسترع اهتماماً يذكر في علم الكلام التقليدي.

هوامش القسم الثالث

(١) مطهري، مرتضى. المهام الأصلية والحالية للحوزات العلمية، ص ٤٩.

(٢) يختص الصدق والكذب بالقضايا المعنية بالواقع، أما الحسن والقبح فخاصان بالقضايا القيمية. وهذا لا يعني بالضرورة تبني نظرية التفكيك بين القضايا الواقعية والقضايا القيمية في النصوص الدينية.

(٣) سورة النساء/ الآية ٨٢.

(4) Russell Bertrand, A History of western philosophy, New York, 1945,p. 501.

(5) Ibid, P. 525.

(6) Russell Bertrand. The Impact of Science on Society, London, 1952. P.9.

(٧) كورنر، استيفان، فلسفة كانط، ترجمة عزت الله فولادوند (منشورات خوارزمي، طهران ١٣٦٧ [١٩٨٨] ص ٢٢.

(8) Alfred n. While Head, Science and The Modern World, New York, 1925, P. 180.

(9) Winch peter. The Idea of a social science, 1958, p.1.

(10) Russell, Science and Religion.

(11) لاحظ تفاصيل ذلك في: محمد شمعي، فرضية التعاون بين العلم والدين. (رسالة ماجستير، الاستاذ المشرف؛ أحد فرامرز قراملكي، جامعة الامام الصادق، ١٤١٩ هـ).

(12) Anderw.D.White,A History of Warfare Science With Thology,New york,1895

(١٣) لمزيد من التفاصيل راجع؛ فرامرز قراملكي، أحد. موقف العلم والدين من خلق الانسان، ص ٤٢ ـ ٤٧.

(١٤) ديوان الحكيم السبزواري، تحقيق: أحمد كرمي. طهران ١٣٧٠ ش [١٩٩١م] ص ١٢٣.

(١٥) جمشيد مير فخرائي، الخلقة في الأديان، طهران ١٣٦٦ [١٩٨٧م] ص ٦٧.

(١٦) سفر التكوين، الإصحاح ٩، الآية ٦، والإصحاح الأول، الآية ٢٧.

(١٧) سورة الأنعام، الآية ١٦٥.

(١٨) حول تعارض الداروينية مع الانثروبولوجيا الدينية راجع:

* فرامرز قراملكي، أحد، موقف العلم والدين من خلقة الانسان، ص ٤٨ ـ ٥١.

* المدرسي، هادي، عن الانسان والمادية والداروينية، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٣٩٨ هـ.

* بيرمرادي، محمد جواد، بحث في التأثيرات السلبية لنظرية التكامل الداروينية على الإنسان الغربي، فصلية مصباح، العدد ١٥- خريف ١٣٧٤ش [١٩٩٥] ص١٧- ٣٢.

(١٩) بروين، لارنس أي، علم نفس الشخصية، ترجمة د. محمد جعفر جوادي، و بروين كديور، رسا، طهران ١٣٧٣ ش [١٩٩٤م] ج ١، ص ٩٠.

(٢٠) دينغتون وآخرون، أرضية علم النفس، الترجمة باشراف: محمد نقي براهيني(رشد، طهران) ج ١، ص ٥٥٥ ـــ ٥٥٦.

(٢١) سروش، عبدالكريم، «نتعلم من التاريخ» في كتابه: تفرّج صنع، منشورات سروش، طهران ١٣٧٠ش [١٩٩١م]ص٢٦٤.

(٢٢) للتفصيل راجع

- Readings in Ethical Theory, Edi. Sellards & Hospers, Second Edi. Prentice Hom, 1970, pp26 – 76.

ـــ سروش، عبدالكريم، العلم والقيم، طهران منشورات ياران ١٣٦٨ ش [١٩٨٩م]، ص ٥٥-٢٠٤.

ـــ قراملكي، أحد، موقف العلم والدين، ص ٥١ ـــ ٥٧.

(٢٣) گلشني، مهدي، من العلم العلماني الى العلم الديني، مركز دراسات العلوم الانسانية والمطالعات الثقافية، طهران: ١٣٧٧ ش [١٩٩٨م] ص ٥٦ ـــ ٥٧.

(٢٤) يقصد المتكلمون المسلمون بالدين، الدين السماوي الإلهي، ولذا فإنهم يختلفون في ذلك عن الفلاسفة، فالفلاسفة يقصدون الدين بمعناه العام المشتمل على الاديان المفتقرة لمفهوم الوحي السماوي.

(٢٥) ابن تيمية، كتاب الايمان، دمشق: ١٩٦١م، ص ١٤٢.

(٢٦) ابن خالقداد الهاشمي. توضيح الملل في ترجمة الملل والنحل، تصحيح: جلالي نائيني، طهران: اقبال، ١٣٧٣ ش [١٩٩٤م] ج ١، ص ٣٧.

(٢٧) تعد هذه المجموعة أطروحة جديدة في دراسة الايمان والفكر الاسلامي، وتشتمل على الرؤي الكلامية الجديدة للشهيد مطهري.

(٢٨) الشهيد مطهري، الأعمال الكاملة، انتشارات صدرا، طهران: ١٣٦٩ ش [١٩٩٠ م] ج ٢: ص ٥٦٦.

(٢٩) ينظر: The Catholic Encyclopedia, (New york: Robet Appleton, 1912), 1.X 111,1.

(٣٠) لاحظ: Gustave Weigel. Faith and understanding in America (New york, 1959), P.I.

(٣١) راجع: Schleiermacher.

(٣١) ينظر: Rudolf Otto, The Idea of the Holy. Tran, Ton W.Haweg London, 1950.

(٣٣) Karl Bath.

(٣٤) مستعان، مهتاب. كريكغارد، المفكر العارف. منشورات روايت. طهران: ١٣٧٤ش [١٩٩٥م] ص ٨٨. وكنموذج للحياة الايمانية من وجهة نظر كريكغارد راجع؛ كريكغارد، سورين. الخوف والقشعريرة. ترجمة: محسن فاطمي. حوزه هنري. طهران: ١٣٧٣ ش [١٩٩٤م] ص٧١ فما بعد.

(٣٥) هود، رولف. «التجربة الدينية، علم نفس الدين والالهيات» ترجمة وتدوين: أحد فرامرز قراملكي. مجلة قبسات. العدد ٢، ١٣٧٧ ش [١٩٩٨م] ص ٢ ـــ ٢١.

(٣٦) اقبال اللاهوري (١٢٨٩ــ١٣٥٧هــ) أحد المتكلمين الذين تحدثوا عن نسبة الوحي والايمان في الاسلام الى التجربة الشخصية (تجديد التفكير الديني في الإسلام. ترجمة أحمد آرام. طهران).

(٣٧) غالب الأعمال التي توضع تحت عنوان لغة الدين، تتناول في الواقع اللغة الدينية، وتناقش القضايا الكلامية. ولتفصيل ذلك راجع: فرامرز قراملكي، أحد، نقد «لغة الدين» تأليف: أمير عباس علي زماني. قبسات، العدد ٢، شتاء ١٣٧٥ ش [١٩٩٦م].

(٣٨) الكاتبي. المنصص في شرح الملخص، الإلهيات. تصحيح: مرضية مهتدي راد، باشراف: أحد فرامز قراملكي. الجامعة الإسلامية الحرة ـــ كرج ـــ ١٣٧٧ ش [١٩٩٨م] ص ٤٥.

(٣٩) الطهراني الحائري، الشيخ محمد حسين ابن محمد رحيم. الفصول الغروية. طهران: ١٣٤٠ هــ، ص ٥٠.

(٤٠) الشيخ المفيد. مسألة في الإرادة (مصنفات الشيخ المفيد، ج ١٠: ص ٨) و أوائل المقالات (المصنفات، ج ٤: ص ١١٤).

(٤١) ابن سينا. الشفاء، الالهيات. قم: ١٤٠٤هــ، ص ٣٦٧. وأيضاً: المبدأ والمعاد. تحقيق: عبدالله نوراني. طهران: ١٣٦٣ ش [١٩٨٤م] ص ١٩ ـــ ٢١.

(٤٢) كورنر، استيفان. كانط. ترجمة: عزت الله فولادوند. طهران: خوارزمي، ١٣٦٧ ش[١٩٨٨م] ص ١٣٩ ـــ ١٤٠.

(٤٣) Hume. D. An Enquiry Concerning Human Understanding, selbg - Bigg. P.165.

(٤٤) Carnap. The Logical syntax of Language, London, 1937, P.279.

(٤٥) آير. اللغة والحقيقة والمنطق. ترجمة: منوچهربزرگمهر. طهران: خوارزمي، ١٣٥٦ ش[١٩٧٧م]ص١٦٠-١٦١.

(٤٦) كورنر. كانط. ص ١٤٠.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٤٢ ــ ١٤٤.

(٤٨) Quine Willard Von Ovman, Two Dogmas of Empiriasm, 1951.

(٤٩) الطوسي. رسالة قواعد العقائد. تحقيق: الشيخ علي حسن خازم. بيروت: ١٤١٣ هـ، ص٧١.

(٥٠) البحراني، ابن ميثم. قواعد المرام. قم: ١٤٠٦ هـ، ص ١٢٢.

(٥١) ابن سينا.الشفاء، الالهيات. مراجعة: الدكتور ابراهيم مذكور. القاهرة: ١٣٨٠ هـ، ص ٤٤١ ــ ٤٤٢.

(٥٢) ابن سينا. النجاة. تحقيق: محمد تقي دانش بجوه. جامعة طهران: ١٣٦٤ش [١٩٨٥] ص ٧٠٨.

(٥٣) السهروردي، شيخ الإشراق. التلويحات في: مجموعة المصنفات. تصحيح ومقدمة: هنري كوربان. ج ١: ص ٩٥.

(٥٤) الشيرازي، ملا صدرا. الشواهد الربوبية . تصحيح: جلال الدين آشتياني. طهران:دفترنشر دانشگاهي، ١٣٦٣ ش [١٩٨٤م].

(٥٥) الرازي. المطالب العالية، تحقيق: احمد حجازي السقا. بيروت: ١٤٠٧، ج ٨: ص ١١٥.

(٥٦) قراملكي، أحد. غايات دعوة الانبياء، پژوهشگاه فرهنگ وانديشه اسلامي، ١٣٧٦ش [١٩٩٧م]. وكخلاصة لهذا المصدر انظر: فرامرز قراملكي، أحد. حدود رسالة الانبياء. دفتر نشر جوان، ١٣٧٦ ش [١٩٩٧م].

(57) Richard Glyn. Towards a Theology of Religions, (London& Newyork: Routledge, 1956).

راجع خلاصة هذا الكتاب باللغة الفارسية في مجلة «حوزة ودانشگاه» [الحوزة والجامعة] السنة الاولى، العدد الأول، شتاء ١٣٧٣ ش [١٩٩٤م] ص ٥٨ ــ ٦٢.

(٥٨) للتفصيل راجع: قرباني، نيما. علم اجتماع الدين.. نزعة علمية متعددة الأصول. قبسات، العدد ٨ ــ ٩، ١٣٧٧ ش [١٩٩٨م] ص ٢٢ــ ٤٥.

الفصل الثامن عشر

موقع نظرية فرويد في الكلام الجديد

تحظى آراء فرويد بإهتمام علماء الكلام الجديد لعدة أسباب:

أولاً: يعتبر فرويد رائد علم النفس الديني، فهو يتناول الفكر الديني والحياة الدينية كموضوع أو متعلق لإيمان الأفراد وعقيدهم، ويشرح أسباب التروع نحو الدين وما يترتب عليه من آثار. ونظراً لأن علم نفس الدين قد يتضمن تعليلات وأثاراً للتروع الديني تتعارض والتعاليم الدينية، لذلك فهو مما يعني المتكلم المدافع عن الفكر الديني. ومن حيث أنه قد يشتمل على تصورات مُصدِّقة للأفكار الدينية فهو يعني المتكلم الداعي للتعاليم الدينية. ولابد من القول ان علم نفس الدين والمعرفة الدينية من خارج الدين عموماً، هي أساساً ظاهرة حديثة لا تخلو من غرابة وصعوبات. فهي ظاهرة لم يُسبَق المتكلمون بنماذج مثلها، ولا بإمكالهم التكهّن بمؤدياها ونتائجها. ولذلك فإن تحليل فرويد للدين، بما هو رؤية للدين من خارجه، كان منذ بداياته موضع اهتمام ودراسة المتألهين.

ثانياً: مع أن علم نفس الدين يُعنى بالحيثية العقيدية لتعاليم الدين، وبما أنه علم نفس وليس منطقاً أو فلسفة، فهو لا يهتم بحيثية التعبير عن تعاليم الدين، إلاّ ان فرويد في تحليله لأسباب الميل الى الدين يطرح نظرية تنتهي باعتبار المعتقدات الدينية مجرد أوهام! [1] فهو يتخذ موقفاً معارضاً تمام المعارضة لأسباب الدين والتدين، ويدعو الأجيال الى عدم الايمان بدعوات الأنبياء والعزوف عن تعاليم الدين، والاعتصام بالعلمانية.

وحسب رأي هيك، يمكن اعتبار نظرية فرويد في تفسير الظاهرة الدينية عند البشر، إحدى أهم نظريتين تعطيان تفاسير وضعية للدين تقوم على أساس تبيين ملابسات ظهور المعتقدات والتجارب الدينية بدون افتراض وجود الله، وإنما بالاعتماد المحض على العوامل الطبيعية (النفسية ــ الاجتماعية).[٢]

فحسب رأي فرويد فيما يخص أسباب التروع للدين، فإن علاقة الخالق بالمخلوق (الانسان) على العكس مما تفيده التعاليم الدينية تماماً، وهذا ما يلغي أحقية وصحة الفكر الديني بالكامل!

ثالثاً: وفق ما ذهب اليه فيليب رايف فإن التحليل النفسي الفرويدي يعد آخر الصيغ الرئيسة للعلمانية في القرنين التاسع عشر والعشرين.[٣] وقد كان القرنان الثامن عشر والتاسع عشر قرني ظهور رسل العلمانية، ومن أبرزهم اوغست كونت، وينتشه، وماركس، وفرويد. والمقصود برسل العلمانية أشخاص طرحوا – كالأنبياء – رسالات للبشرية، وزعموا تقديم برامج لانقاذ الانسانية، بيد أنهم بخلاف الأنبياء الالهيين لا يزعمون حمل رسالة من الله، بل على العكس من ذلك تماماً، تقوم رسالاتهم على الانقطاع عن السماء، والاستغناء عن الوحي، ومنافسة الانبياء، واقصاء الدين عن مجالات الحياة، واعتبار الحقائق السماوية أوهاماً وأخيلة لا نصيب لها من الصحة!

ويعتبر فرويد نفسه رسول الأخلاق، فيقرر أن من جملة أهداف رسالته العلمانية انقاذ الأخلاق، وهذا هو ما يدعوه الى مواجهة الدين، فهو يرى الأخلاق ممتزجة تماماً بالدين، بحيث أصبح للدين والأخلاق مصير واحد.

وكما يعبّر دستوفسكي: إن لم يكن ثمة إله، كان كل شيء جائزاً، يعتقد فرويد أن الدين أساس الأخلاق، لكنه أساس مهزوز، لأن البشر بنبوغهم الفكري

سينقضون المعتقدات الدينية في المستقبل، وبهذا تتقوض الأخلاق ويصير كل شيء مباحاً، لذلك ينبغي من أجل انقاذ الأخلاق فصلها عن الدين.

وهكذا تمتد الفكرة العلمانية القاضية بفصل الدين عن الحياة الدنيوية، الى مجال الأخلاق أيضاً، وهذا معناه فصل أبرز وأرسخ تعاليم الانبياء عن الحياة البشرية.

إن العلمانية، وخصوصاً على صعيد الأخلاق، من القضايا الرئيسية في الكلام الجديد، وهذا ما يمنح فرويد أهمية مضاعفة في نظر المتكلمين المعاصرين، لأنه: أولاً: من رسل العلمانية ويدعي منافسة الانبياء، وثانياً: يقيم رسالته في انقاذ الأخلاق على هدم الحياة الدينية. ثم إن دعوى منافسة الانبياء تعد أساساً من امهات المسائل في علم الكلام الجديد.

رابعاً: ان فرويد يرى أبحاثه معارضة للفكر الديني، لاسيما في نطاق علم الانسان، وتعارض العلم والدين من المسائل الكلامية الجديدة.(٤)

محطات في حياة فرويد(٥)

ولد سيجموند فرويد (١٨٥٦ ــ ١٩٣٩) في مدينة فرايبورغ في بريبور بتشكسلفاكيا، من عائلة يهودية. عاش في فينا من ١٨٥٩ حتى ١٩٣٨، ورحل في السنة الأخيرة من حياته الى بريطانيا، هرباً من النازيين. وقد بدت عليه منذ فترة الدراسة الابتدائية امارات النبوغ العلمي والمثابرة الجادة والتنظيم والسعي المعرفي الدؤوب. وعند نضجه العلمي كان كاتباً غزيراً وأديباً ضالعاً، حتى أنه رغم اصابته بسرطان الفك واحتماله آلام ١٣ عملية جراحية لم يترك النشاط والبحث العلمي الى ما قبل شهر من وفاته.

عمل فرويد من ١٨٧٦ حتى ١٨٨٢ في معهد ارنست بروكي Ernst Brucke لعلم النفس، وتأثر هناك تأثراً شديداً بآراء بروكي، الذي كان يرى أن جميع الانشطة الحيوية يمكن ارجاعها الى أصول فيزيائية وكيميائية، وبهذا يمكن اقصاء المفاهيم الدينية والنظرية القائلة بأصالة الحياة عن علم الأحياء. وقد أخذ فرويد هذه النظرية كأساس في تحليله لظاهرة التديّن.

اشتغل فرويد في البحث العلمي خلال شتاء ١٨٨٥ ــ ١٨٨٦ في باريس، تحت اشراف طبيب أعصاب فرنسي معروف اسمه شاركو، وهو الذي أثار اهتمام فرويد على صعيد الهستيريا بقضية تمايز الحالة العصابية عن أمراض الجهاز العصبي. وكانت هذه بداية قصة انتهت بتأليف كتاب «بحوث في الهستيريا» ١٨٩٥ من قبل فرويد و بروير، مما أفضى الى ولادة فن التحليل النفسي.

فلسفياً، يعد فرويد من انصار مبدأ العلية الذي لم يتخلَّ عنه أبداً، فهو يرى أن جميع الظواهر الحياتية بما فيها ظواهر التحليل النفسي، كالفكر والاحساس والخيال، لها عللها الموجبة التابعة لقانون العلية العام.

وقد اهتم المتأخرون بالتحليل النفسي لشخصية فرويد ذاته، لاسيما من خالفوه الرأي. ونموذج ذلك[٦] ما قدمه يونغ في كتاب «الخواطر، الرؤى، الأفكار» [٧]، واريك فروم في كتاب «رسالة سيجموند فرويد» [٨]. وبسبب من طبيعة فرويد الانطوائية الكتومة كتب في مذكراته أنه لن يكتب شيئاً عن حياته الشخصية، وإنما يستغلها بتمامها لطرح وتكميل التحليل النفسي. طبعاً كان يعتبر نفسه ذا شخصية وسواسية مشككة، وقد قال ليونغ: إنه إن أُصيب بالعصاب النفسي فسيكون عصابه من النوع الوسواسي حتماً.

ورغم أن فرويد كان يعيد النظر في آرائه ويصلحها، إلاّ إنه لم يكن يطيق المعارضين وآراءهم. وهذه الخصلة دفعت جماعات من زملائه وتلامذته الى تركه، فكان يصف هؤلاء المنشقين بأهم خونة. ومن جملتهم يمكن الإشارة الى: يونغ، وادلر، واستكل، ورونك، ورايش. ولعل أدعى أحداث تاريخ التحليل النفسي للأسف هي انفصال زملاء فرويد عنه، وما تلا ذلك من علاقاتهم به. ويمكن الاطلاع على قصة زمالة يونغ وفرويد، ومن ثم انفصالهما وخصامهما المحزن، في مجموعة رسائلهما.(٩)

وكان فرويد يرى توفيقاته نابعة من كونه يهودياً، ومع أنه لم يكن من الذين يؤدون الطقوس والمناسك الدينية اليهودية، ويعتبر جميع الأديان وهماً وخيالاً، لكنه كان يهتم بيهوديته، فلم يكن له من الاصدقاء غير اليهود إلاّ القليل، وكان يحضر بانتظام في اجتماع بناي بريث Bnai Brith الخاص بالأقلية اليهودية في فينا، كما لم يكن يتقاضى أجوراً عن كتبه التي تترجم الى العبرية.

التحليل النفسي ومفاهيمه الأساسية

خلال اقامته القصيرة الأمد في باريس تأثر فرويد بشاركو، وكان شاركو عبر دراساته في التنويم المغناطيسي يحاول بوسائل تقنية فرز الشلل الناجم عن أمراض عضوية في الجهاز العصبي المركزي عن الشلل الهستيري، والمراد بالهستيريا Hysteria نقص فجائي في الفعل العصبي، يأتي استجابة لأزمات وهياج يطرأ في الغالب على الأعصاب الأرادية في الجهاز العصبي، واسمها الحديث هو اختلال التبديل Conversion.(١٠)

وقد أوضح شاركو لفرويد أن الأفكار بالرغم من كونها غير ملموسة، لكنها قد تكون سببا لظهور العُصاب، وعليه من أجل فهم الهستيريا ينبغي المراهنة على

علم النفس دون طب الأعصاب. وقد خلص فرويد من تجارب التنويم المغناطيسي الى نتيجة مفادها أن العمليات الذهنية التي تحدث في اللاشعور (اللاوعي) قد تترك أثراً بالغاً في سلوك الفرد، وتترتب على هذه التجارب نتيجتان أساسيتان:

أولاً: العوامل النفسية لها تأثيراتها على الاضطرابات العضوية.

ثانياً: **توجد لدى الانسان قوى لاشعورية وغير قابلة للسيطرة تتحكم في سلوكه.**

استخدم فرويد بالتعاون مع جوزيف بروير التنويم المغناطيسي في معالجة مرضاه العصابيين، وقد لاحظا بهذه الطريقة أن في المرضى تجارب هياجية لا يمكن الوعي بها في غير ظروف التنويم المغناطسي، وهذا معناه اكتشاف الجزء اللاواعي في النفس الانسانية. وقد استطاع فرويد وبروير بواسطة التفريغ الهياجي عن طريق التنويم المغناطيسي تحرير المريض من اضطراباته وهياجه النفسي، وبالتالي معالجته من حالته العصابية، وهذا ما أفرزته نظرية التحليل النفسي التي قام عليها نمط خاص من المعالجة النفسية.

يرتكز التحليل النفسي الى عدة مفاهيم اساسية، وغامضة في الغالب. ولا يمكن فهم نظام التحليل النفسي بدون المعرفة الدقيقة بهذه المفاهيم، وهي:[١١]

أولاً ـ اللاشعور، نصف الشعور، الشعور:

اهتدى فرويد في ضوء تحقيقاته الى مبدأين مهمين مترابطين هما: اللاشعور والجنس «حسب المبدأ الأول فإن العمليات النفسية لاشعورية بطبيعتها، والشعوري هو الأفعال الفردية وأجزاء الحياة النفسية».[١٢] نصف الشعور هو ذلك الجزء من العمليات الحسية الذي لا نعثر عليه في حيّز الوعي متى ما احتجنا إليه، ولكن يمكن

استذكارها بالمساعي الشعورية.[١٣] وكل ما ينتقل من اللاشعور الى الشعور يجتاز بقناة نصف الشعور.

ثانياً ـ مفهوم الجنس:

الجنس أهم مفاهيم التحليل النفسي الفرويدي واكثرها غموضاً، اذ يعتقد فرويد أن اللذة عند الانسان ذات طبيعة جنسية، ومن الناحية الفسلجية فإن أشد حاجة الى اللذة هي الحاجة الى اللذة الجنسية التي تولد مع الانسان وترافقه، ((الاثارات التي تسمى بالمعنى الواسع أو المحدود للكلمة جنسية، تلعب دوراً مهماً كأسباب رئيسية للامراض العصبية والنفسية)).[١٤]

يقول فرويد في ((بحوث في الهستيريا)): ((من أي المواقع أو النقاط انطلقنا، فإننا سنصل في نهاية الطريق دون ريب الى التجربة الجنسية. وعليه فإنني أقرر أطروحة أن في عمق كل حالة هستيرية تكمن حادثة أو عدة حوادث لتجربة جنسية مبكّرة ترجع الى السنوات الماضية وفترة الطفولة، ومع ذلك يمكن اعادة بنائها بالتحليل النفسي رغم مرور سنوات طويلة عليها، وأعتقد أن هذا اكتشاف مهم في النيوروباثولوجيا Neuropathology)).

ثالثاً ـ عقدة اوديب:

عقدة أوديب من مؤشرات مراحل التحول النفسي ــ الجنسي في نظرية فرويد. ومفهوم اوديب خاص بالأطفال الذكور، أما بالنسبة للاناث فهناك عقدة الكترا. والمقصود بعقدة اوديب والكترا: مجموعة المشاعر والتحفزات والتعارضات التي ترافق تحولات العلاقة بين الطفل وأبويه.

يرى فرويد أن الطفل في مرحلة اوديب يميل جنسياً الى والده من الجنس الآخر ـــ طبعاً بالمفهوم الخاص للميل الجنسي الذي يمكن أن يظهر في عمر الطفولة ـــ ويعتريه شعور مزدوج (الحب والكراهية، أو الخوف والرجاء) تجاه والده المماثل له في الجنس. ويكبت الطفل رغبته الجنسية خوف الإخصاء، ويتشبّه بالأنا العلوي لأبيه، فتفضي هذه العمليات الى انحلال عقدة اوديب. وعلى أساس هذا المفهوم يقيم فرويد تفسيره لظهور الأديان.

رابعاً-المستويات الثلاثة للأنا:

يذهب فرويد الى وجود ثلاثة مستويات لشخصية الانسان هي؛ الأنا السفلى، والأنا، والأنا العليا.

الأنا السفلى (ID) أول مستويات الشخصية، وهي الينبوع الأول للقوى النفسية ومجموعة الغرائز الانسانية، وهي أعمق أجزاء الشخصية وأشدها غموضاً وعتمة.إنها الجزء غير الواعي تماماً، والمتوحش، والأعمى، والغريزي، الذي لا سبيل لأي منطق أو أخلاق اليه. الأنا السفلى تتحرك بـــهدىً من مبدأ اللذة، فهي تنشد اللذائذ بطريقة شبقية لاارادية، وحاديها الوحيد هو اصابة اللذة والهروب من عدم التلذذ.

ليس الانسان في بداية ولادته سوى هذه الأنا الدنيا، ولكن تدريجياً ينفصل جزء من الأنا السفلى عنها يشكّل الأنا (ego)التي تتولى تلبية احتياجات الأنا السفلى. وتعمل الأنا على تنظيم مجمل الشخصية والسيطرة عليها. الأنا تتبع مبدأ الواقعية، أي ممارسة الفعاليات على أساس ما هو موجود في العالم الواقعي. فالأنا السفلى اشبه بالفرس، والأنا هي الفارس. الأنا قائدة الأنا السفلى، والأنا السفلى طاقة الأنا. الجزء الأكبر من الأنا واع يعمل بطريقة منطقية واقعية، ويحاول

التخطيط لإشباع حاجات الأنا السفلى بأسلوب يأخذ بنظر الاعتبار متطلبات الواقع. الأنا السفلى تريد، لكن الأنا تكبتـــها وفقاً لمبدأ الواقعية، أو تؤجّل من تلبية حاجاتـــها.

والأنا العليا (Supraego) هي الجزء الثالث من الشخصية، وهي جزء متطور عن الأنا، وتمثّل القيم الأخلاقية لدى الشخصية، فهي المسؤولة عن توجيه حركة الأنا بحسب الممنوعات الأخلاقية. إن النواة المركزية في نظرية التحليل النفسي هي اصابة اكبر قدر من اللذة بأقل ما يمكن من الشعور بالذنب، وبدون فهم هذه العبارة يتعذّر فهم تحليل فرويد للدين ونقده.

خامساً ـ الاضطراب النفسي:

الاضطراب (Anxinitey) حالة هياجية سلبية ترافقها تغيّرات فسلجية، ويفرّق فرويد بين ثلاثة أنواع من الاضطراب:

الاول: الاضطراب العيني، وهو الخوف العادي من الظروف والمخاطر الخارجية.

والثاني: الاضطراب العصابي، وهو الخوف من وعي الدوافع، والنموذج العيني للرغبات الغريزية (الجنس والعنف).

الثالث: فهو اضطراب الأنا العليا وخوفها، والذي يجر الى الشعور بالذنب.

تحليل فرويد للنزعة الدينية

يمكن تلخيص التفسير الذي يقدمه فرويد للدين ضمن أربعة عناوين:

١ ـــ رؤية فرويد للدين.

٢ ــ مؤلفاته ذات الصلة بالدين.

٣ ــ تعليله لظاهرة التروع الى الدين.

٤ ــ ما يترتب على التدين من وجهة نظر فرويد.

١ـ رؤية فرويد للدين.

كان فرويد من اوائل المنظّرين المتعمقين الذين تناولوا الدين برؤية تنتمي الى «ما بعد علم النفس». والمراد بما بعد علم النفسMeta Psychology والذي استعمله هنا بمعنىً مختلف عن شبيهه المسمى ما فوق علم النفس (Para Psychology)، في نظام فرويد هو عبارة عن دراسة الظواهر من النواحي البنيوية والحيوية والاقتصادية.

إذن ما بعد علم النفس يتألّف من المفاهيم الثلاثة: البنيوية، والحيوية، والاقتصادية، وهي تعني:

أولاً: دراسة السلوك من زاوية بنيوية، هو تبيين مصدر السلوك وانبثاقه من الأجزاء الثلاثة في الشخصية (الأنا السفلى، الأنا، الأنا العليا) ضمن اطار التحليل النفسي.

ثانياً: مفهوم الحيوية أساس التحليل النفسي، ووليد التعارضات بين المواقع والمحفزات المختلفة. وبعبارة ثانية، الدراسة الحيوية هي الوصف الكيفي للقوى المتضاربة التي تمنح الحيوية للنفس الانسانية.

ثالثاً: الناحية الاقتصادية تعني أخذ الجانب الكمي في دراسة القوى بنظر الاعتبار، ويمكن التعبير بأن الدراسة الاقتصادية هي رصد الطاقة النفسية للإنسان في أي شيء تبذل؟ وبأي مقدار؟ ولأي هدف؟

٢ ـ مؤلفات فرويد عن الدين:

تناول فرويد تعليلات وتبعات التروع الى الدين في خمسة من مؤلفاته: ((الطوطم والتابو)) ١٩١٣، و((مستقبل وهم)) ١٩٢٧، و((الأنا والأنا السفلى)) ١٩٢٣، ((الحضارة وكراهيتها)) ١٩٣٠، و((موسى والتوحيد)) ١٩٣٩.

في عمله الأول ((الطوطم والتابو)) يستند فرويد الى الدراسات الانثروبولوجية لداروين في ((هبوط الانسان)) وجيمز فريزر في ((القوس الذهبي))، ونظريات انثروبولوجيين أمثال: رابرتسون اسميث، وانغين سو.

ويقرر أن البشر البدائيين كانوا يعيشون على شكل مجاميع صغيرة، برئاسة رجل قوي، كان يحتفظ لنفسه بكل النساء، ويطرد الرجال الشباب الذين ينافسونه. وفي يومٍ ما اجتمع الأخوة المطرودون وقتلوا الأب وأكلوه، وبهذا أنهوا نظام الجماعة التي يرأسها الأب. والوليمة الطوطمية هي في الواقع تكرار لتلك الجريمة التي لا تُنسى، والتي كانت نقطة البداية للكثير من الأشياء بما فيها النُظم الاجتماعية، والضوابط والاعتبارات الاخلاقية، والطقوس والمناسك الدينية.[١٥]

في ((الطوطم والتابو)) يفسّر فرويد أسطورة قتل الأب على أساس مفهوم عقدة اوديب. وفي ضوئها أيضاً يعيد بناء الإله الشبيه بالأب عند اليهود، ليقدم بذلك تفسيراً لشدة العاطفة الدينية، ولمشاعر مترابطة نظير الشعور بالذنب والواجبات الدينية.

إلاّ أن أوسع بحث لفرويد حول الدين يمكن ملاحظته في ((مستقبل وهم))، ففي هذا المؤلف يطرح رؤية نفسية ــ اجتماعية في تحليل الدين، فالدين من وجهة نظره وليد الحضارة وأحد قضاياها الأساسية.[١٦] ولذلك يخصص الفصلين الأولين من كتابه لاشكالية الحضارة ودورها ومكانتها، بينما خصص الفصل الثالث

لدراسة أسباب الترعة الدينية: «والآن ينبغي النظر من أين وكيف جاءت المعتقدات الدينية، وما هي حدود قيمتها، وماذا تلعب من دور في تطوير الحضارة أو تخريبها».

حسب تحليل فرويد، يفقد البشر أمنهم بفعل ضغوط ثلاث قوى:

١ ـــ الحضارة ومؤسساها.

٢ ـــ اضطهاد الناس وتعذيبهم.

٣ ـــ الطبيعة وما فيها من عوامل الرعب والارهاب.

في حيال العاملين الاولين يلجأ البشر الى العداوة والبغضاء والاحتراب، أما في مقابل الطبيعة فيستخدمون الحضارة.[١٧] وفي هذا المقام يحتاج الانسان الى ثلاثة أمور: تذويب الدهشة والاستغراب، التغلب على الخوف والهلع، وتعليل الظواهر والأحداث. وأول خطوة في الوصول الى هذه الغاية، الاقتراب من الطبيعة واعتبارها وقواها المختلفة شيئاً مثل الذات، وبعبارة أخرى تصوّرها كائناً حياً كالانسان.[١٨]

ويرى فرويد أن الاعتقاد بالأرواح والموجودات الغيبية ينشأ من هنا، لكن خلق الانسان لا يمكن أن يكون حادثة بدون سابقة ذهنية، والنموذج الخاص لهذا المفهوم هو فترة الطفولة. إن موقف الطفل أمام أبيه، كموقف البشر أزاء الطبيعة، فالبشر طبقاً لنموذج الطفولة وبقاياها في النفس، ولأجل ملء فراغ الأب المقتول، يضفون صفاته على الله، ويمزجون العناصر الانسانية المتجسدة، بصفات الأب، ليخلقوا منه إلهاً أو آلهة متعددة.[١٩]

وتتحمل الآلهة ثلاث مهام رئيسية في مقابل الأخطار الثلاثة التي تهدد البشر: كبت وترويض قوى الطبيعة، إقرار المحبة والتفاهم بين البشر، والتعويض عن انواع

الحرمان والممنوعات التي تسببها الحضارة. ويرى فرويد أن الدين لم يوفّق في تحقيق وظائفه إلاّ في الوظيفة الأخيرة. [٢٠]

يقول في تحليله لمصدر التوحيد: «يريد الانسان من ناحية الوقوف على علة الظواهر ومنشئها، ومن ناحية أخرى يريد (الوحدة) على غرار ما يلاحظه في نفسه وأفعاله، وبسبب من اندفاعه الطبيعي هذا يضفي الوحدة والتوحيد على كل الوجود والظواهر والأحداث، فيرجع كل المعلولات الى علّة واحدة يسميها الخالق». [٢١]

ويشرح فرويد في كتابه هذا ظاهرة الاعتقاد بالمعاد، فيقول: «يلعب الدين دوره في التخفيف من الأعباء الهائلة للممنوعات والمآسي التي تفرزها الحضارة عن طريق صياغة عالم مثالي رائق بعد الموت، يبرر الموت». [٢٢]

وفي خاتمة الكتاب يفترض فرويد وجود ناقد لآرائه يطرح على لسانه بعض الاشكالات والنقود ويرد عليها، وطبعاً طرح علماء النفس والمتألهون بعد ذلك اشكالات ونقوداً اكثر وأعمق من النقود التي ساقها فرويد ذاته.

«موسى والتوحيد» آخر كتاب كامل أنهاه فرويد بعدما تجاوز عمره الثمانين، وفيه أيضاً كما في «الطوطم والتابو» يتبنّى رأي لامارك في تحول الصفات الاكتسابية الى وراثية. مضافاً الى تبنّيه فرضية ارنست سلين القائلة أن بني اسرائيل هم الذين قتلوا النبي موسى، ورغم اجماع علماء اليهود على رفض هذه الفرضية، إلاّ إن فرويد يعتبرها صحيحة، بسبب تناغمها مع طروحاته حول قتل الأب ومنشأ الدين. ويذهب الى أن قتل موسى ضاعف من الشعور بالذنب المتوارث عن جريمة قتل الأب الأولى المتبقية في الأذهان، وأفرز لدى اليهود شعوراً لاواعياً بالذنب: «من المقبول أن نظن أن الندم على قتل موسى، كان محفزاً لأخيلة طموحة حول

ظهور المسيح. المسيح الذي سوف يعود يوماً ويقود قومه صوب الفلاح والحكومة الموعودة على العالم».

٣ـ تعليل فرويد للنزعة الدينية:

وفقاً لما مر بنا من استعراض لآراء فرويد في مؤلفاته بخصوص مصدر الدين والتديّن، يتضح أنه لم يقدم نظرية أو بياناً واحداً منسجماً، ولهذا تضاربت الآراء في تقرير نظريته. وفي مقام اعطاء خلاصة وتقرير وافٍ لنظريته يمكن النظر لتقرير اريك فروم المختصر في هذا الباب. لفروم كتاب بعنوان «التحليل النفسي والدين» يقول فيه: أن أحد الأسباب الرئيسية الثلاثة لكتابته تصحيح رأي ذائع عن مناهضة فرويد للدين، ومساندة يونغ للدين. في هذا الكتاب يقرر فروم اسباب التروع للدين كما جاءت في كتاب «مستقبل وهم».

يرى فرويد أن مصدر الدين عجز الانسان قبال الطبيعة في الخارج، والقوى الغريزية في الداخل. وقد ظهر الدين في المراحل الاولى من تكامل الانسان، أي حينما لم يكن الانسان قادراً على استخدام عقله لمواجهة القوى الخارجية والداخلية، وكان عليه إما أن يكبت هذه القوى أو يسيطر عليها بمساعدة قوى أخرى. وهكذا فبدلاً من أن يحاول مواجهتها بالعقل، لجأ الى الانفعالات المضادة وباقي القوى العاطفية. وكانت وظيفة هذه القوى كبح وتذليل القوى التي يعجز الانسان عن مواجهتها منطقياً وعقلائياً.

وبما أن الانسان يكابد قوى جموحة وخطيرة وغير معروفة في داخله وخارجه، فإنه يستذكر تجربة طفولته على شكلها ويرجع الى الوراء.[٢٣]

وعلى هذا الأساس، يرى فرويد التروع نحو المعتقدات الدينية ناجماً عن نكوص الى العهود الأولى من الحياة، ويقرر أن موقف الانسان من الله يشبه موقف الطفل

من أبيه. والنكوص كالكثير من الميكانيزمات الدفاعية الأخرى يعتبر من وجهة نظر فرويد ذا طابع مرضي، وهو يستخدم بهدف السيطرة على الاضطراب، ولهذا فالانسان السليم القادر على مواجهة الطبيعة لا يصاب بالنكوص الى العهود الاولى من حياته ولا يلوذ بالأوهام والمعتقدات الدينية. وانطلاقاً من هذا يعتقد فرويد أن انسان عصر الحداثة لن يعتريه مثل هذا النكوص والتراجع.

٤ـ ما يترتّب على التدين من وجهة نظر فرويد:

يتجاوز فرويد مقولته في أن الدين مجموعة أوهام وأخيلة، الى القول بأن الدين ظاهرة خطيرة. وخطورتها نابعة من ثلاثة وجوه على الأقل:

أولاً: أعان الدين على تقديس مؤسسات انسانية مشؤومة، ربط الانسان مصيره بمصيرها على امتداد التاريخ.

ثانياً: المؤسسة الدينية حثت الناس على الاعتقاد بوهم، وأبعدتهم عن التفكير النقدي، فتحملت بذلك جريرة الفقر الثقافي والفكري لدى البشر، فأساس الدين في نظر فرويد الايمان والالتزام الجزمي، ورفض كل ألوان النقاش والنقد، وهذا ما يؤدي بالإنسان الى خسارة قابلياته النقدية والعجز عن التحرر من الأوهام والخرافات.

ثالثاً: الدين يقيم الأخلاق على أسس متزلزلة جداً،[٢٤] فإذا كانت قيمة الاعتبارات الأخلاقية في كونها دساتير إلهية، ستبقى الاخلاق قائمة ما قام الدين، فإذا اندثر الاعتقاد بالله في المجتمع، اندثرت الأخلاق، وجاز للانسان أن يفعل كل ما يحلو له، ولأن فرويد يرى الدين وهماً، فإنه يعتقد بخطورة بناء الأخلاق على أسس وهمية.

بمجرد أن أذيعت طروحات فرويد في تعليل الدين وتبعاته، خضعت لنقد النفسانيين والمتألهين المسيحيين، وكان أول من نقد آراءه من علماء النفس زملاؤه وتلامذته الذين فارقوه، وأسماهم فرويد «خونة».

المتألهون بدورهم نقدوا أفكار فرويد،[٢٥] ومع أن هذه الأفكار سُبِقت بما يشابهها من النظريات والآراء حول الدين، حتى أن فرويد ذاته لا ينكر تأثّره بفويرباخ (١٨٠٢ ــ ١٨٧٢) ومؤلفه ذائع الصيت في تحليل الظاهرة الدينية «جوهر المسيحية»[٢٦]، إلا إن الاشكالات التي طرحها فويرباخ وفرويد ضد التعاليم الدينية لم يكن لها سابقة مماثلة من حيث المنهج في الفكر الكلامي التقليدي. فالمتألهون التقليديون كانوا يواجهون إنكار المعتقدات الدينية، إلاّ أن هذه المواجهة الجديدة كانت من سنخ آخر. بعض المنكرين حاولوا الاحتجاج ضد الإلهيات وإنكار الحكمة من الخلق وتفنيد أدلّة الموحدين. وللتمثيل فإن احتجاج ديفيد هيوم في إنكار النظام والحكمة في الخلق، لم يكن يختلف اختلافاً ماهوياً عن احتجاج وليام من أهالي آوتركورت في القرون الوسطى، أما في القرن التاسع عشر فقد كان المتألهون أمام مناهضة للدين من نمط آخر.

فمفكرون من أضراب فويرباخ وفرويد وماركس، كانوا يستعصمون بنظريات عامة متعالية على التجربة، يستعملونها لترويج أن وجود الله محض وهم واختراع بشري، من دون أن يقدموا دليلاً منطقياً على ذلك أو يناقشوا براهين المتألهين التوحيدية.

من هنا اقتضت ردود المتألهين على هذه الاشكالات المستحدثة، مناهج جديدة تتناسب وطبيعة الاشكالات فالمتألهون لم يجدوا أنفسهم قبل هذا في مواجهة ما

يشبه هذه الآراء. طبعاً قد يكون ثمة في بعض العبارات المتفرقة ما يمت بصلة لهذه الآراء، لكن هذه العبارات لم تكن تؤخذ مأخذ الجد، ولم تطرح كمسألة كلامية جديدة. وعلى سبيل المثال يقول الشاعر الرومي تيتوس لوكريتوس كاروس (المتوفى عام ٩٩ للميلاد): «في البدء كان الخوف هو الذي خلق الآلهة».

وقبل أن ندخل في نقد آراء فرويد، نقترح تبويباً خاصاً لمنهجة النقد.

يمكن نقد نظرية فرويد من ثلاث زوايا، هي:

١ ــ نقد الأسس والمبادئ.

٢ ــ نقد المنهج والأسلوب.

٣ ــ نقد النتائج.

ينهض تحليل فرويد لعلل وآثار التروع الى الدين على أسس مختلفة، ويمكن تقسيم أسس نظريته، سواء التي ورد ذكرها في كتاباته أو التي لم يرد، الى ثلاثة أقسام:

أ ــ مفاهيم وتصورات التحليل النفسي لدى فرويد وزملائه، ومنها مفهوم الجنس وعقدة اوديب، وتصورات من قبيل اعتبار الميكانيزمات الدفاعية كالنكوص حالات مرضية.

هذه هي الافتراضات التي أقام فرويد عليها وجهة نظره حول الدين، وقد تبيّن في الغالب بطلانها أو بطلان بعضها.

وبسبب غزارة البحوث والمؤلفات التي كتبها علماء النفس المتأخرون، للتدليل على وجوه الخلل والبطلان في أفكار فرويد، نحيل نقد أسس نظريته الى المصادر المسهبة في هذا الخصوص.

ب ــ المبادئ التصديقية المستقاة من البحوث المنجزة في العلوم الأخرى في عصر فرويد، والتي أخذها أخذ المسلمات واستند اليها في تحليله الديني.

ج ــ كما ان المبادئ التصورية والتصديقية الشائعة لدى اليهود والمسيحيين حول الله والانسان والعلاقة بينهما، كانت من أهم الأسس التي توكّأ عليها فرويد في صياغة رؤيته للدين، فقد نشأ فرويد في أوساط يهودية تقليدية، وأقام تصوراته عن الدين وفقاً لما أحاط به من مفاهيم دينية يهودية ومسيحية، فهو في «مستقبل وهم» يصرّح أن المسيحية هي الشكل الديني الذي يقصده بالنقد والتقييم.(٢٧)

وواضح أن التصورات الدينية في الإلهيات التقليدية لدى اليهود والنصارى هشّة ومتهافتة الى حدٍ كبير، ولذلك عمد المتألهون بعد القرن التاسع عشر، وكأسلوب للدفاع عن الفكر الديني حيال الهجمات العلمانية الى إعادة بناء إلهياتهم، فأبدعوا الإلهيات الحديثة.(٢٨)

أولاً ـ فرضية القطعان البشرية الأولى:

فرضية القطعان أو الجماعات البشرية الأولى، والأساطير المنبثقة عنها، من الأصول المهمة لنظرية فرويد حول الدين. وقد أخذ فرويد هذه الفرضية من الأبحاث المتداولة في عصره، أي من هبوط الانسان عند داروين، والقوس الذهبي لفريزر وآراء انثروبولوجيين مثل اسميث وآتغين سون. يكتب فرويد في (الطوطم والتابو):

«بالدراسات والتنقيبات التي أجريتها من أجل العثور على الشكل الأولي للتشكيلات الاجتماعية، اقتنعتُ أخيراً بفرضية داروين القائلة ان بناء المجتمع البدائي كان يقوم على تفوّق كامل لأحد الرجال على جميع الأفراد. وقد حاولت في بحوثي رصد الآثار التي تركتها هذه القبيلة الأولى في التاريخ البشري. وأعتقد أن

التحولات والتطورات التي شهدتها المجتمعات البدائية، والتي أدت الى ظهور العقائد الدينية والسياسية والاجتماعية كانت مرتبطة بسيطرة (الأب) من جهة، وتنسيق وتآمر الأخوة والأبناء من جهة أخرى».

ولابد من القول ان معظم الذين تأملوا بطريقة منهجية في أطروحة فرويد أصيبوا بالدهشة. إذ كيف يمكن بناء تفسير جزمي قاطع لظاهرة واسعة معقدة كالدين، ولدت مع الانسان ورافقته دوماً، على أساس فرضية غير موثوقة؟! إن علماء الانثروبولوجيا اليوم يعتبرون بعض أو كل مصادر فرويد في تحليل الجماعات البشرية الأولى، غير موثّقة وساقطة عن الاعتبار، وبالتالي فإن النظريات التي أقامها فرويد عليها ساذجة ولا نصيب لها من العلمية.

يؤكد نقاد فرويد أنه في «الطوطم والتابو» يعتبر من ناحية قتل الأب حادثة واقعية، ومن ناحية أخرى يعتمد نظرية لامارك في تحول الصفات الاكتسابية الى وراثية ــ التي اكتسبت صبغة علمية على يد باحثين نظير بياجي ــ ليدّعي أن قتل الأب ترك آثاراً باقية لا تُمحى في التاريخ البشري.[٢٩]

فضلاً عن هذا، ثمة في هذا الأساس عناصر متهافتة غير ناهضة، منها:

أولاً: تفيد الدراسات الانثروبولوجية والبحوث حول البشر الأوائل، أنه لا يمكن الجزم بوجود الجماعات البشرية الأولى، التي كانت تحت إمرة رجل واحد. وداروين أخذ فكرة إنتظام مجاميع الغوريلا عن المسموعات الشائعة بين الناس، وتبيّن بعد ذلك أنها غير صحيحة.

ثانياً: الولائم الطوطمية نادرة جداً، ولا أثر لها إلاّ في عدد قليل من القبائل الملتزمة بالآداب الطوطمية.

وثالثاً: يُغفِل فرويد احتمال وجود الأم في المذهب الطوطمي، وقد ظلّ هذا الاغفال من سمات نظرية التحليل النفسي حتى ظهر التحليل النفسي الحديث، فكان التركيز الأكبر على دور الأب، ولا من اهتمام بدور الأم، ولعل أساس هذا التركيز هو أن فرويد ذاته كان يعيش مشكلة في علاقته مع أبيه اكثر مما في علاقته مع أمه.[٣٠]

ثانياً ـ فرضية التعارض بين العلم والدين:

خلافاً للرأي السائد عن نظرية فرويد، يمكن القول انه بادئ ذي بدء اعتبر المعتقدات الدينية موهومة لسبب من الاسباب، وبعد ذلك حاول تفسير ميل الناس لهذه الأوهام اعتماداً على مفاهيم مثل النكوص وعقدة اوديب، وليس من السهل بناءً على اعتبار الدين وهماً، تفسير نزوع البشر الشديد والشامل للدين. ويجهد فرويد على أساس عقدة أوديب ونظرية النكوص في التدليل على أن «الدين نوع من المرض النفسي (العصابي) العام، ينتمي الى فئة العصاب الوسواسي».[٣١]

وكون فرضية أن الدين وهم، من المبادئ الأولية لطروحات فرويد، وليست من نتائجه، أمر مهم من عدة نواحي:

الناحية الأولى: أنه يبرهن على التهافت المنهجي والمسار الخاطئ لفرويد.

والناحية الثانية: أنه يدل على دور باطل في الأسس الفرويدية، فحينما نسأل ما هو الدليل على فرضيّة التروع للدين، يأتي الجواب أنه الطابع الوهمي للدين والسمة الطفولية للتديّن. وإذا استفسرناه عن سبب كون الدين وهماً، جاءنا الجواب بأنه الطابع المرضي للدين والتدين.

والناحية الثالثة: أنه يشير الى أساس من أسس نظرية فرويد يستلزم مزيداً من التفصيل. فمن الجائز طرح السؤال؛ إذا كان سبب فرضية التروع للدين وهميّة المعتقدات الدينية، فما هو السبب والدليل على وهمية المعتقدات الدينية؟ التنقيب في مؤلفات فرويد والتدقيق في مؤديات أفكاره حول الدين، يصوغ الاجابة بأنها «التعارض بين العلم والدين». وفضلاً عن الاشارات المتكررة والمملّة لهذا المعنى في «مستقبل وهم»[٣٢]، يدل النص التالي على صحة زعمنا: «عموماً، كلما اتضح استقلال الطبيعة أكثر، وفسِّرت الحوادث الطبيعية بطريقة صحيحة، كلما انسحبت الآلهة عن الساحة وركنت الى العزلة. والواقع أن ثمة علاقة عكسية وطردية بين قوى الطبيعة المعروفة من قبل الانسان [العلوم التجريبية] وبين قدرات الآلهة.

فكلما تمايزت الأولى واستقلت واقتدرت، اضمحلت الثانية واختفت واحيطت بالغموض».[٣٣]

هذا الأساس الذي يعتمده فرويد، هو دعامة التفكير العلماني في القرن التاسع عشر، وهو ما اعتبره جون هيك تحدي العلم الحديث، وأحد أسباب عدم الايمان بالله، ويقرره بالشكل التالي: أثبتت العلوم على مر العصور استقلال النظام الطبيعي، من المجرات التي أدهشت عظمتها العقول، حتى الحوادث المجهرية والذرية، فكل التعقيدات والملابسات الجارية بين هاتين اللانهايتين، تحدث بشكل يدل على عدم وجود إله».[٣٤]

هذه الصورة من التعارض بين العلم والدين تنتمي الى فئة الاشكالات الكونية، وثمرتها هي فلسفة مادية ترتدي لبوس العلم.[٣٥] ولكن ما هو الدليل على التعارض بين العلم والدين بالمعنى الذي اشرنا إليه؟ لا ريب أن أحد أسبابه يعود الى ضعف المنظومة الكلامية والأفكار التقليدية في الديانتين اليهودية والمسيحية. والملاحظة

النقدية الآتية التي يطرحها هيك بصيغة السؤال تدل على ما قلناه: «هل يمكن الاستنتاج من هذا أنه لا يوجد إله حقاً؟ ثمة صور من العقيدة التوحيدية تستتبع هذه النتيجة السلبية، بيد أن هناك صوراً أخرى لا تستلزم مثل هذه النتيجة. ثمة تصوّر خاص عن الله لا يتعارض فيه إستقلال الطبيعة ـــ وهو ما تؤكد صحته العلوم يوماً بعد آخر ـــ مع الايمان والمعتقدات الدينية. إنها معرفة بالله وبالتأثير الإلهي في العالم لا تتنافى مع الاكتشافات العلمية، سواء الماضية منها أو الآتية». (٣٦)

وبالتالي، فإن أحكام فرويد على صعيد الدين، والفهم العلماني في القرن التاسع عشر عموماً، يبتني على تصوّر خاص لله ولعلاقته بعالم الخلقة، وهو تصور متزعزع لا يصمد للنقد، ولا تأخذ به سوى العامة من الناس. وهو الى ذلك ينطوي على الكثير من المتواليات الفاسدة، كمنافسة العلم. إنه تصوّر عن الله يسمى الإله المختبئ في الجهل (God of the Gaps).

يؤكد الشهيد مرتضى مطهري في كتاب «الدوافع نحو المادية» أن هذا التصور عن الله، ودوره في تحريك عالم الخلقة، أحد أبرز مواطن الخلل والنقص في المنظومة الفلسفية ـــ الكلامية الغربية، وقد لعب دوراً أكيداً في نزوع المفكرين الى المادية والعلمانية. (٣٧)

ثالثاً ـ أسبقية الشرك للتوحيد:

التصوّر الذي يحمله فرويد لتاريخ الفكر الديني يستند عموماً الى نظرية تقوّمت على يد ديفيد هيوم، فالأخير يطرح في كتاب «التاريخ الطبيعي للدين» (٣٨) فكرة أن البشر الاوائل كانوا مشركين في عبادتهم لله، بمعنى أنهم كانوا يعبدون آلهة متعددة، وتدريجياً، تحولوا في عبادتهم الى التوحيد. في القرن التاسع عشر كانت هذه هي النظرية السائدة بلا منازع تقريباً، غير أن الدراسات اللاحقة لم تعد تسندها، بل

وأثبتت العكس أحياناً، فقررت أن التجربة الدينية تحصل أساساً في شكل توحيدي، وما الشرك والوثنية إلاّ صور مُحرّفة لها.

رابعاً ـ الإله / الأب:

تستند نظرية فرويد في تحليل علل التروع الى المادية بشكل أساسي الى فكرة الإله ـــ الأب. والإله ـــ الأب فهم تقليدي في الدين اليهودي، فتصوّر الإله أباً، أو بتعبير البعض تصور الإله بمثابة الأب، مما عابه حتى القرآن الكريم على اليهود. وقد تربّى فرويد في أحضان التقاليد اليهودية، فتركّز فهمه على هذا التصوّر. ويمكن القول أن بناء نظرية وفق تصوّر محدد لله ـــ الله الأب ـــ وتعميمها على كل انماط العقائد الدينية من مميزات المنهج الفرويدي. وهذا ما سنشير اليه.

خامساً ـ الخطيئة الأولى:

من العناصر المهمة في رؤية فرويد حول الدين، النظرية المسيحية المعروفة عن الخطيئة الأولى Origenal Sain. وهي نظرية طرحها القديس أوغسطين (٣٥٤ ـــ ٤٢٠ م) لأول مرة، وتقول: إن الانسان الأول (آدم) ارتكب ذنباً، بسبب من اختياره وحريته، واقترب من الشجرة الممنوعة، ولهذا خسر حريته، إلاّ أن خطيئته بقيت سارية في نسله.

وقد أشكل بعض المفكرين على فكرة الخطيئة الأولى ومنهم بلاكيوس، المعاصر لأوغسطين، والذي تساءل؛ كيف يؤدي ارتكاب آدم للمعصية الى تحول في شخصية النوع البشري؟ ومهما يكن من أمر فقد أعتبر فرويد الخطيئة الأولى من أركان الفكر والحياة الدينية وأرجع إليها في تحليلاته. والحال أن هذه النظرية غير مطروحة في جميع الأديان أولاً، ويختلف في شأنها المسيحيون أنفسهم ثانياً.[٣٩]

سادساً ـ التعميمات الخاطئة:

من التهافتات المنطقية في آراء فرويد، والتي اعتبرها بعض النقاد خصيصة ملازمة لفرويد وآرائه، تعميماته المتطرّفة الخاطئة، فهنالك مثلاً شواهد عديدة لتعميماته بلا وجه في «الطوطم والتابو». يكتب بروير الى فورك: «فرويد إنسان له معادلاته واحكامه الجزمية المطلقة. أعتقد أن هذه هي حاجته الروحية أن يعمم القضايا تعميماً مفرطاً».

ويقول أستور: التعميم المفرط من نزوات كل مفكر أصيل يعشق أفكاره عادةً، ويضفي عليها قيمة عالية جداً. وغالباً ما لا تجد الأفكار الجديدة غير المألوفة آذاناً صاغية، إلاّ إذا كان أصحابها على يقين قاطع بأحقيتها وصدقها. ولم يكن فرويد على يقين فحسب من اكتشافه جوانب جديدة من حقيقة الوجود البشري، بل كان كاتباً ماهراً في ترغيب القراء واقناعهم بأفكاره... وثمة سبب آخر للتعميمات المفرطة في نتاجات الشخصيات الوسواسية، لا يعود الى احتفالهم الشديد بأفكارهم الجديدة، وإنما ينبع من نزعة أو حاجة خاصة في صميم شخصياتهم، فلأن شخصياتهم مجبولة على النظام والسيطرة التامة، تراهم ينشدون أنظمة فكرية جامعة تقدم تفاسير متكاملة تقريباً حول البشر.[٤٠]

التعميمات الجزافية في تفسير فرويد للدين، تنجم عنها آفتان أساسيتان:

أولاً: عقدة اوديب على فرض صحتها، لا تصدق على جميع البشر. وكما برهن علماء نفس مثل إدلر ومزلو، فإن هذه الفكرة لا تنطبق على الشخصيات المتفتّحة ذاتياً، والحال أن تدين الكثير من المتحررين من هذه العقدة أمر لا غبار عليه.

ثانياً: على فرض صحة عقدة اوديب، يبدو تفسير كل سلوكيات البشر على ضوئها تعميماً غير صائب.

سابعاً ـ خلط البواعث بالنتائج:

وهو خلل منهجي شدّد عليه وليم جيمز[41] (١٨٤٢ ــ ١٩١٠) اكثر من غيره. ففرويد يريد استنتاج سلبية آثار التدين عن طريق إثبات باثولوجية التروع للدين (على افتراض صحة هذا الأساس) بيد أن هذا استنتاج غير موثوق، ويبتني على مغالطة الخلط بين الباعث والنتيجة، فعلى فرض صحة أن الانسان يهتدي الى معتقدات معينة لمواجهة تحديات الحضارة (الباعث) لا يمكن الخلوص من هذه الحقيقة الى بطلان هذه المعتقدات وكونها وهمية (النتيجة).

ثامناً ـ وهمية المعتقدات الدينية:

المتألهون الذين بيّنوا حقيقة الايمان عن طريق منهج الظاهريات، طرحوا اشكال أن وهمية المعتقدات الدينية بشكل سابق للبحث في هوية وأصل الدين، من الأسباب المانعة للمعرفة المحايدة والكشف النزيه عن الواقع. خصوصاً وأن فرويد ذاته يعترف بعجزه عن ادراك تجارب الشهود والعرفان، في حين يذهب الكثيرون الى أن هذه التجارب تمثل أساس المشاعر الدينية.

تاسعاً ـ الخلط بين الدراسات الفيلوجينية والأنطوجينية:

دراسة أسباب نزوع الانسان الى الدين تتأتّى بطريقتين؛ الطريقة الفيلوجينية والطريقة الأنطوجينية. والدراسات الفيلوجينية Phillogenic تأخذ بنظر الاعتبار الدين والبشرية بالمعنى النوعي للكلمة وعلى نحو القضية الحقيقية ــ باصطلاح

المناطقة المسلمين ــ وتبحث في أسباب نزوع عموم النوع الإنساني الى الدين. أما الدراسات الانطوجينية Ontogenic فتُعنى باسباب ميل الانسان الى الدين بالمعنى الفردي للكلمة، وتبحث تدين الأفراد على نحو القضية الخارجية.

ورغم وجود ترابط متبادل وحوار معرفي بين هذين المنهجين، حتى يمكن في بعض الأحيان تعميم المعطيات الانطوجينية كقضايا فيلوجينية باحتياطات كبيرة وفي ظروف خاصة (كما عمم بياجي نتائج انطوجينية بخصوص تحول المعرفة، على تحوّل المعرفة البشرية، ما جعله يعرف بمؤرّخ الذكاء البشري) ولكن لا يمكن الاكتفاء بالدراسات الانطوجينية ومعطياقما لتأسيس نظرية فيلوجينية.

والواقع أن فرويد اقتصر على دراسات انطوجينية ليخرج بنتائج فيلوجينية. فاستنتاجاته حول ماهية نزوع البشر الى الدين (نتيجة فيلوجينية) قامت على دراسات نماذج محدودة جداً من الأفراد.

عاشراً ـ عدم التفكيك بين التوجهات الدينية المختلفة:

التصوّر الذي يطرحه فرويد لهوية التديّن تصوّر غامض ومضبّب، فمثلاً نراه يحمل تصوّراً واحداً عن أنواع التدين، ولا يأخذ بنظر الاعتبار الاتجاهات المتباينة العديدة للتدين وأنواعه المختلفة. وقد أوضح عالم النفس المعروف آلپورت (Allport) بدراسة تجريبية وجود نمطين من التوجّه الديني: التديّن الداخلي والتديّن الخارجي، فالبعض متديّن بشكل داخلي روحي. هؤلاء يعتبرون دينهم جزءاً ضرورياً ومحورياً من هويتهم. والبعض متدينون بشكل خارجي، وهم من يفهمون الدين وسيلة لأهداف أخرى كبرّ الوالدين أو تحقيق مكانة اجتماعية مرموقة. وهنالك من يقول بوجود فريق ثالث يمكن ارجاعه الى القسم الأول، فباتسون

(Batson) مثلاً يرى أن البعض يتعامل مع الدين كمكابدة وجودية لأسئلة الحياة الأساسية، من دون أن يصل الى أجوبة نهائية قاطعة.[٤٢]

أطروحة فرويد عن التدين تقتصر على القسم الثاني فقط، بينما أحكامه تشمل كافة ألوان التديّن، وكما ألمع اريك فروم فإن دور الدين في منح الانسان آذاناً يصغي بها لأسئلة الوجود، مما لا يمكن إنكاره، ومن المتعذر تفسير التديّن الناهض من مواجهة الفرد لهويته الوجودية طبقاً لآراء فرويد حول الدين.

أحد عشر ـ عدم التمييز بين أسباب الوقوع وعوامل الظهور:

إن عوامل ظهور الميل البشري للدين والتحقق الفعلي لهذا الميل شيء، وأسباب انبثاق المعتقدات الدينية شيء آخر. وفي الفقرة النقدية العاشرة أوضحنا أن عوامل ظهور الميل البشري للدين على قسمين، وقد أغفل فرويد القسم الأول، وهنا نؤكد أنه على افتراض حصر عوامل ظهور المشاعر الدينية لدى البشر في نمط التدين الخارجي، فإن هذا لا يعني وهمية التعاليم الدينية، إذ يمكن اعتبار التدين والتعاليم الدينية من واقعيات الحياة الانسانية ولها عللها وأسبابها الخاصة، الى جانب الحكم بمرضيّة نزوع البشر صوب هذه الواقعيات.

ملاحظات يونغ على آراء فرويد في الدين

كارل غوستاف يونغ (١٨٧٥ ـ ١٩٦١) مؤسس علم نفس التحليل، من أبرز علماء النفس المنظرين للظاهرة الدينية. وقد أبدى المتألهون المسيحيون الجدد اهتماماً بالغاً بمواقفه المناهضة للمادية، ونقوده للتوحيد الفلسفي والإلهيات الطبيعية، وفهمه الجوهري للدين، وموقفه التعددي المستند الى فهمه هذا.

وقد أثارت رؤية فرويد للدين تأملات عميقة لدى يونغ، وأفضى تدقيقه في مواطن الخلل والتهافت لدى فرويد، واسباب عدم توفيقه في تبيين منشأ الدين وآثاره، الى طرحه آراء ذات قيمة معرفية عالية. إن يونغ يتعظ اتعاظ الحكماء من زلّات فرويد وشططه المنهجي، ويتحدث في ضوء ذلك عن أساليب وآفات المعرفة بالحقائق السامية على التجربة والعقل.

يمكن ملاحظة التنقيب في الدين والتجارب الدينية في كل آثار يونغ. ومن كتاباته المهم الدين «علم النفس والدين» الذي يضم يونغ. ومن كتاباته المهمة عن الدين «علم النفس والدين» الذي يضم مجموعة من محاضراته.[٤٣]

وحسب قراءة جديدة للفصل الأول من هذا الكتاب يمكن إعتباره تأملات منهجية ليونغ في آراء فرويد حول الدين، وهي تأملات تشدد على أوجه الزيغ المنهجي في نظرية فرويد. ويبدو أن اريك فروم الذي أجرى دراسة تطبيقية للرؤى الدينية لدى كل من يونغ وفرويد[٤٤] لم يتبنَّ مثل هذه القراءة لآراء يونغ، ولم يُعنَ بالمناحي المنهجية للآراء.

وفيما يلي اشارة الى أبرز ملاحظات يونغ على منهج فرويد في دراسة الظاهرة الدينية:

١ـ الجزمية المقنّعة (الدوغمائية):

نريد بالجزمية (الدوغمائية) هنا معناها المنهجي، أي نقصد بها منهجاً معيناً وليس عقيدة محددة. والجزمية بما هي منهج، تسييجٌ للعقل والأنظار، ومنهجٌ هو عين الخداع للذات. وللجزمية أشكال متعددة،[٤٥] إلاّ أن أعقد أشكالها ما يكون لدى المتقنعين بمناهضة الجزمية.

يرى يونغ أن نظرية النزعات الجنسية استدرجت فرويد الى حالة من حالات المرض المنهجي نسمّيها الجزمية المقنّعة. ويشير يونغ الى نموذج من المنهج الجزمي لدى فرويد في تعامله مع القضايا المعنوية بقوله: «وفق كل هذا، أرى حالة فرويد حول الروح مثيرة للكثير من التساؤلات، فأينما وَجَدَ فرويد في شخصٍ ما أو نتاج فني ما أثراً للروحانية، شكَّ فيه وأشار الى أنه نزوع جنسي مكبوت، فالشيء الذي لا يمكن التعبير عنه بقوالب جنسية مباشرة يُشار اليه كنـزعات نفسية ــ جنسية (Psychoseyuality). وكان اشكالي أن هذه النظرية إذا بلغت نتيجتها المنطقية المرجوّة، انتهت الى نسف الثقافة. ولاشك أن فرويد ككل الدوغمائيين كان مهووساً للغاية بنظرية «الميول الجنسية»، فحينما يتحدث عنها كانت نبرة صوته تتغيّر، ويعتريه الاضطراب تقريباً، وتختفي كل أمارات الطريقة النقدية والمشككة التي كان ينتهجها عادةً، وتظهر عليه حالة غريبة من التأثر العميق».[٤٦]

٢ـ الايهام في الموضوع:

موضوع علم نفس الدين هو تحليل أسباب وبواعث الميل الديني. ان من شروط البحث في الدين، التوفر على تصور واضح ومحدد للموضوع، بينما لا يبتدئ فرويد تحليله بتعريف الدين ولا يطرح تصوّره في هذا المجال، ولهذا يشير يونغ ابتداءً الى ضرورة تعريف الدين، ثم يبدأ طرح وجهات نظره حول هذه الظاهرة: « لأنني أتحدث عن الدين، من اللازم أن أوضح أولاً المعنى الذي أقصده من هذه المفردة».[٤٧]

٣-رؤية فرويد رؤية على مستوى الحكم لا على مستوى الواقع:

يؤكد يونغ أن الحقيقة التي يفصح عنها علم النفس لابد أن تكون على مستوى الواقع، لا على مستوى الحكم، فعلم النفس يحصر موضوعه في الرؤية الظاهراتية،[٤٨] لذلك ينبغي دراسة الدين بصفته أحد أقدم وأشمل تمظهرات الروح الانسانية، وباعتباره قضية شخصية مهمة، لا من حيث هو ظاهرة اجتماعية وتاريخية فقط.[٤٩]

وبعبارة أخرى ليس من اختصاص علم النفس دراسة المعتقدات الدينية من حيث صدقها أو كذبها، فهذا من شأن المنطق والفلسفة وهو بحث ينطوي على حكم.

ان وظيفة علم النفس دراسة المعتقدات الدينية كواقع نفسي، وأمثال فرويد لم يتعاملوا تعاملاً صحيحاً مع الظاهرة الدينية، فهم في البداية تصوروا القضايا الدينية أوهاماً وأخيلة، ثم إنطلقوا للكشف عن سر ظهور هذه الأوهام لدى البشر، واعتبار التعاليم الدينية أوهاماً من أبرز آفات منهج البحث العلمي.

٤-النظرة المادية:

حصر الهوية الانسانية في الجسم والشؤون المادية من العقبات المنهجية المهمة في طريق البحوث الدينية فإنه «لا معني للتعصب في حصر الوجود بالوجود الجسمي المادي، فالحقيقة أن الشكل الوحيد للوجود الذي ندركه مباشرةً هو الوجود النفسي، ومن الخطأ الفاحش نسيان هذه الحقيقة البسيطة، والمهمة في الوقت ذاته».[٥٠]

٥ـ نسبة الحالات النفسية الى الذات:

يرى يونغ أن فكرة «نحنُ الذين نصنع حالاتنا النفسية» فكرة متعصبة ظهرت في وقت متأخر تقريباً، فالى ما قبل زمن ليس ببعيد كان حتى أصحاب الحضارات المتطورة يعتقدون أن العوامل النفسية قادرة على التأثير في أفكار ومشاعر الانسان،[٥١] ومن الأمثلة المهمة لذلك المعتقدات والمشاعر الدينية. كان فرويد يرى أننا نحن الذين نصنع عواطفنا ومعتقداتنا الدينية، والحال أن المعتقدات الدينية موجودة في كل الأزمنة والأمكنة تقريباً، بل ويمكن حتى أن تظهر بصورة تلقائية، من دون أن تسري من مكان الى آخر أو تنتقل من جيل الى جيل، فهذه الأفكار ليست من صنع الأفراد أنفسهم، وإنما تنبثق في الأفراد.[٥٢]

٦ـ إغفال الأبعاد فوق الشخصية:

«أعتقد أنه خطأ منهجي خطير أن نعتبر نفسية الانسان مسألة شخصية بسيطة، ونفسرها من وجهة نظر فردية محضة، فمثلاً أرى أن إرجاع التوترات الثورية الى عقدة الأب الشخصية كما هي مطروحة عند فرويد بعيد كل البعد عن الصواب».[٥٣] تقوم الفكرة أعلاه على نظرية اللاوعي الجمعي عند يونغ، وهي مصدر الكثير من المشاعر النفسية الموروثة عن تجارب الأجداد الأوائل، وغير المطلع على هذه التجارب النوعية، يعجز عن فهم الحالات النفسية النوعية (الحالات الفطرية للنوع الانساني).

إن الدين بسبب مواكبته للبشر منذ بداياتهم ذو صلة وثيقة بتجارب النوع الانساني، والجنوح الى أنه وليد التجربة الفردية يحول بشكل أكيد دون فهم الحقائق الدينية.

(١) فرويد. مستقبل وهم. نقله الى الفارسية: هاشم رضي. طهران: ١٣٣٩ [١٩٦٠]، ص١٨٦ ــ ١٨٧.

(٢) هيك. فلسفة الدين. ص ٧٢.

(3) Rieff Philip. Freud, , The Minde of the Moralist, London, 1960.

وقد اقتبست خلاصة حياة فرويد من المصادر التالية:

استور، أنطوني. فرويد. ترجمة: حسن مرندي. منشورات طرح نو، ١٣٧٥ (١٩٩٦) طهران، ص ٧ ــ ١٩. ولمزيد من التفاصيل يمكن مراجعة الكتابين:

- Jones Ernsest, Sigmund Freud, life& work 3 vol, London, 1953–7.

- Clarh Ronald, W, Freud: The Man & The Cause, London, 1980.

(٤) أحد قراملكي، هندسه معرفتي كلام جديد، ثالثاً ٢ ــ ٣.

(٥) تحت هذا العنوان نشير الى نقاط مفيدة في فهم نظرية فرويد ونقدها. وقد يبدو هذا العرض غير ضروري ضمن هذه الدراسة، غير أن علاقته بفهم نظرية فرويد غير خافٍ على أهل الخبرة.

(٦) نصري، عبدالله. الله في الفكر البشري: منشورات جامعة العلامة الطباطبائي، ١٣٧٤ (١٩٩٥) طهران، ص ١١٢ ــ ١١٣، و أيضاً:

Roazen Paul. Freud & His Followers, New york, 1975.

(٧) يونغ، غوستاف. الخواطر، الرؤى، والافكار. ترجمة: بروين فرامرزي، الطبعة الأولى، ١٣٥٦ (١٩٧٧) طهران (في أغلب المواضع).

(٨) فروم، اريك. رسالة زيغموند فرويد. ترجمة: فريد جواهر كلام، طهران.

(9) MC Guire W.ed. The Frued Lung Letters, london, 1974.

(10)Kaplan H.L.& Sodock B.T, Comprehensive, Glossary Psychiotry& Psychology, Maryland U.S.A, 1991.

(11)See: Rycroft Charles.A Critical Dictionary of Psychoanalysis, London, 1968.

(١٢) منصور، دادستان. علم النفس الجيني. ج ٢: ص ٣٦.

(13)Comprchensive Glossary...

(١٤) علم النفس الجيني. ج ٢: ص ٣٦.

(١٥) فرويد. الطوطم والتابو. ترجمة: خنجي. طهران، مكتبة طهوري.

(١٦) مستقبل وهم. ص ١٥.

(١٧) م ن، ص ١٦٦ ــ ١٦٧.

(١٨)م ن، ص ١٦٨ ـــ ١٦٩.
(١٩)م ن، ص ١٧٣ ـــ ١٧٤.
(٢٠)م ن، ص ١٧٩.
(٢١)م ن، ص ١٨٢.
(٢٢)م ن، ص ١٨٣.
(٢٣) اريك فروم. التحليل النفسي والدين. ترجمة: آرش نظريان، منشورات پويش ١٣٦٣ (١٩٨٤) طهران، ص ٢١.
(٢٤) م ن، ص ٢٢.

(25)Fhilip H.L.Freud & Belief, London, Rockiff, 1955 Westport, Comm: Greenwood Press, 1974.

Guirdham Arthur, Christ & Freud, London; George Allen & Unwinltd, 1959.

Suttie, Ian the Origins of Love & Hate, London, Kegan Padl, 1935.

Lee R.S, Freud& Christianty, London: James Clarke Co. Ltd. 1948.

(26)Feuerbach Ludwig. The Essence of christianity tr. George Eliot, London, 1854.

بعد أن أصدر فويرباخ كتابه هذا في عام ١٨٤١، أصدر عملاً آخر باسم «جوهر الدين» في ١٨٤٥.

(٢٧)مستقبل وهم. ص ١٨٦.

(28) Ford, 1990, Vol I, P. 1 – 10.

(٢٩) استور. فرويد. ص ١١٩.
(٣٠) م ن، ص ١٢٠.
(٣١) مستقبل وهم، ص ٤٣٥.
(٣٢) م ن، ص ١٧٩، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٤.
(٣٣) م ن، ص ١٧٩.
(٣٤) هيك. فلسفة الدين. ص ٨٢.
(٣٥) قراملكي، هندسة معرفتي كلام جديد. الفصل الثالث عشر.
(٣٦) م ن، ص ٨٤ ـــ ٨٦.
(٣٧) مطهري، مرتضى، الأعمال الكاملة. ج ١: ص ٤٧٩ ـــ ٤٨٧.
(٣٨) هيوم، ديفيد. التاريخ الطبيعي للدين. ترجمة: حميد عنايت، منشورات خوارزمي، طهران.

(39) See: Wolfson. H.A. Religious Philosophy, M.A.SS, 1961.

(٤٠) استور. فرويد. ١٧.

(41)William , james

(42) See: Lippa R.Social Psychology, Cali fomia, Wadsword Publishing Compony, P. 323 – 325.

(٤٣) أهم مؤلفات يونغ الحاوية لنظرياته بخصوص الدين هي:

- الخواطر، الرؤى، والافكار.
- علم النفس والدين (١٩٨٣).
- باراسليسيكا (١٩٤٢) Paracelsica.
- علم النفس والسيمياء (١٩٤٤).
- ايون (Aion).
- جواباً لأيوب (١٩٥٢).
- أربع صور مثالية.

(٤٤) فروم، إريك. التحليل النفسي والدين، ترجمة: آرش نظريان، بويش، طهران ١٣٦٣ (١٩٨٤).

(٤٥) سروش، عبدالكريم. الايديولوجيا الشيطانية أو الدوغمائية. مؤسسة صراط، طهران ١٣٧٤ (١٩٩٥).

(٤٦) الخواطر، ... ص ١٥٩.

(٤٧) علم النفس والدين، ص ٥.

(٤٨) م.ن، ص ٤.

(٤٩) م.ن، ص ١.

(٥٠) علم النفس والدين، ص ١٧.

(٥١) م.ن، ص ١٩.

(٥٢) م.ن ، ص ٥.

(٥٣) م.ن، ص ٢٤.

المصادر والمراجع

ألف: المصادر الفارسية والعربية:

آقا بزرك الطهراني، محمد محسن: الذريعة إلى تصانيف الشيعة، بيروت، دار الأضواء.

الآملي، محمد بن محمود: نفائس الفنون وعرائس العيون، تصحيح: أبو الحسن الشعراني، طهران ١٣٣٧ (١٩٥٨م).

آير، آلفرد جونز: اللغة والحقيقة والمنطق، ترجمه إلى الفارسية: منوجهر بزركمهر، طهران، منشورات خوارزمي ١٣٥٦ (١٩٧٧م).

آيزينغ، هانس، جي: التطبيقات الصحيحة والمغلوطة في علم النفس، ترجمه إلى الفارسية: نجفي زند وشريفي، نشر معاصر، طهران ١٣٦٩ (١٩٩٠م).

ابن أبي جمهور، محمد بن زين الدين: التحفة الكلامية، تصحيح: ي.ج، مجلة «كلام» التخصصية، إصدار مؤسسة الإمام الصادق للبحوث والتعليم، قم، العددان ٨و٩، ١٣٧٢ـ١٣٧٣ (١٩٩٣ـ١٩٩٤م).

ابن بابويه، محمد بن علي (الشيخ الصدوق): الاعتقادات، بحواشي للشيخ المفيد، ترجمه إلى الفارسية: محمد علي حسيني، طهران ١٣٧١ (١٩٩٢م).

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم: الايمان، دمشق، ١٩٦١م.

ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي: تلبيس إبليس، ترجمه إلى الفارسية: قراكوزلو، مركز النشر الجامعي، طهران ١٣٦١ (١٩٨٢م).

ابن حزم: الرسائل، تحقيق: إحسان رشيد عباس، بيروت، ١٩٨٣، ٤ مجلدات.

ابن خالقداد الهاشمي: توضيح الملل في ترجمة الملل والنحل، تصحيح: جلالي نائيني، منشورات إقبال، طهران ١٣٧٣ (١٩٩٤م) مجلدان.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد: المقدمة، ترجمتها إلى الفارسية، بروين كنابادي، منشورات علمى فرهنكى، طهران ١٣٦٩ (١٩٩٠م) مجلدان

المقدمة، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان.

ابن سينا، حسين بن عبدالله: الشفاء: الإلهيات، القاهرة، ١٣٨٠هـ .

الشفاء: المنطق، (١) المدخل، القاهرة، ١٣٧١هـ .

الشفاء: المنطق (٥) البرهان، تحقيق: أبو العلاء عفيفي، القاهرة، ١٣٧٥هـ .

الإشارات والتنبيهات، تصحيح: محمود شهابي، طهران، منشورات جامعة طهران، ١٣٣٩ (١٩٦٠م).

ابن النديم، محمد بن إسحاق: الفهرست، ترجمه إلى الفارسية وحققه: محمدرضا تجدد، طهران، منشورات امير كبير، ١٣٦٦ (١٩٨٧م).

أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد: ثمرات العلوم، في الأدب والإنشاء، في الصداقة والصديق، مصر، المطبعة الشرقية، ١٣٢٣هـ .

اخوان الصفا وخلان الوفا: الرسائل، قم، مكتب الاعلام الإسلامي، ١٤٠٥هـ ، ٤ مجلدات.

استور، انطوني: فرويد، ترجمه إلى الفارسية: حسن مرندي، طهران، طرح نو، ١٣٧٥ (١٩٩٦م).

اسفندياري، محمد: ببليوغرافيا علم الكلام الجديد، مجلة نقد ونظر، قم، ربيع ١٣٧٤

(١٩٩٥م) العدد الثاني ص ٢١١ ــ ٢٤٨.

أوجبي، علي: تطورات علم الكلام الجديد، إعداد، علي أوجبي، طهران، منشورات مؤسسه فرهنكى انديشه ١٣٧٥ (١٩٩٦م) ص ٣٥ ـــ ٦١.

بدوي، عبد الرحمن: تاريخ الأفكار الكلامية في الإسلام، ترجمه إلى الفارسية: حسين صابري، مشهد، منشورات الروضة الرضوية ١٣٧٤ (١٩٩٥م).

البريدي، القاضي شرف الدين صاعد بن محمد: الحدود والحقائق، تحقيق: محمد تقي دانش بزوه، مشهد، الذكرى الألفية للشيخ الطوسي، المجلد الثاني.

بهشتي، أحمد: علم الكلام والكلام الجديد في آثار مرتضى مطهري، مجلة ميراث جاودان، السنة الأولى، خريف ١٣٧٢ (١٩٩٣م).

بروين، أي لارنس: علم نفس الشخصية، ترجمه إلى الفارسية: محمد جعفر جوادي وبروين كديور، طهران، مؤسسة خدمات فرهنكى رسا، ١٣٧٢ (١٩٩٣م) مجلدان.

بيرمرادي، محمد جواد: دراسة الآثار السلبية لنظرية التطور الداروينية على الانثروبولوجيا فى الـغـــرب، فصلية مصباح، العدد الأول، خريف ١٣٧٤ (١٩٩٥م) ص ١٧ ـــ ٣٢.

التفتازاني، مسوّد بن عمر: شرح العقائد النسفية، مصر، ١٢٩٧هـ .

شرح المقاصد، بيروت، عالم الكتب.

الجرجاني، علي بن محمد: شرح المواقف، بيروت، عالم الكتب.

التعريفات، مصر، ١٣٠٦هـ .

جعفري، محمد تقي: تفسير ونقد وتحليل مثنوي جلال الدين البلخي، المجلد الثامن، ط ١١، إنتشارات اسلامى تهران.

جوادي آملي، عبدالله: الشريعة في مرآة المعرفة، طهران، مركز رجاء للمنشورات الثقافية، ١٣٧٣ (١٩٩٤م).

حكيمي، محمد رضا: الكلام الخالد، طهران، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ١٣٧٤

(١٩٩٥م).

الخراساني، الملا محمد كاظم: كفاية الأصول، بيروت، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الأولى ١٤١١هـ ــ ١٩٩٠م.

خواجه زاده، مصلح الدين: تهافت الفلاسفة، تحقيق: رضا سعاده، بيروت.

الخوارزمي، محمد بن أحمد: مفاتيح العلوم، مصر، دار الطباعة المنيرية،١٣٤٢هـ .

دادستان، منصور: علم النفس الجيني، إصدارات جامعة طهران.

داوري، رضا: الفارابي مؤسس الفلسفة الإسلامية، طهران، مجمع الفلسفة في إيران.

سبحاني، جعفر: مدخل إلى المسائل الجديدة في علم الكلام، قم ١٣٧٥(١٩٩٦م).

المعارف الدينية والأصول الفلسفية في تجاذبات علم المعرفة المعاصر، ط١، ١٣٧٣ (١٩٩٤م).

الرازي، فخر الدين: المطالب العالية، دار الكتب العربية ١٤٠٧هـ ، ٩ مجلدات.

ريكور، بول: التيارات الأساسية في فلسفة الدين، ترجمه إلى الفارسية: مصطفى ملكيان، مجلة نقد ونظر، العدد الثاني ، ربيع ١٣٧٤ (١٩٩٥م).

سراج الدين الأرموي، محمود بن أبي بكر: رسالة في الفرق بين نوعي العلم الإلهي والكلام، نسخة خطية في مكتبة مدرسة غرب همدان، المجموعة رقم ١١٨٧.

سروش، عبد الكريم: دروس في المسائل الكلامية الجديدة، العلم والدين، كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية، ١٣٦١ (١٩٨٢م).

العلم والقيم، طهران، منشورات ياران، ١٣٦٨ (١٩٨٩م).

الايديولوجيا الشيطانية أو الدوغمائية المقنّعة، طهران، منشورات صراط، ١٣٧٤ (١٩٩٥م).

دروس في فلسفة علم الاجتماع، طهران، منشورات صراط، ١٣٧٤ (١٩٩٥م).

القبض والبسط النظري للشريعة، طهران، صراط، ١٣٧٣ (١٩٩٤م).

لنتعلم من التـــاريخ: التفرج على الخلقة، طهران، منشورات سروش، ١٣٧٠ (١٩٩١م).

شبلي النعماني، محمد: تاريخ الكلام الجديد، ترجمه إلى الفارسية: فخر داعي كيلاني، طهران، ١٣٢٨.

شرفي، عبد المجيد: الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر، ١٩٩١م.

الشعراني، أبو الحسن: تقسيمات الفلسفة، مجلة ميراث جاودان،١٣٧٥(١٩٩٦م).

شمس، محمد: فرضية التعاون بين العلم والدين، رسالة ماجستير، الاستاذ المشرف: د.أحد قراملكى، جامعة الإمام الصادق، ١٤١٩هـــ .

شمس تبريزي، محمد بن علي: المقالات، تصحيح وتعليق: محمد علي موحد، طهران، منشورات خوارزمى، ١٣٦٩ (١٩٩٠م).

الشهرستاني، عبدالكريم: نهاية الإقدام في علم الكلام، إعداد: آ، وليام، اوكسفورد، ١٩٣٤م.

مصارعة الفلاسفة، نشر في: مصارع المصارع، للخواجه نصير الطوسي، قم، بيدار، ١٤٠٥هـــ .

الشهيد الثاني، زين الدين بن علي: حقائق الإيمان، تحقيق: مهدي رجائي، قم، ١٤٠٩هـ .

الشيخ البهائي، محمد بن حسين: الكشكول، طهران، إنتشارات فراهاني، ٣ مجلدات.

صدر الدين الشيرازي، محمد بن إبراهيم (الملا صدرا): الحكمة المتعالية، قم، مصطفوي، ٩ مجلدات، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٨١م، ص٩٠.

الطوسي، علي بن محمد: تهافت الفلاسفة، تحقيق: رضا سعاده، بيروت، الدار العالمية، ١٤٠٢هـ .

مصارع الفلاسفة، قم، منشورات بيدار، ١٤٠٥هـ .

الطوسي، محمد بن حسن: شرح العبارات المصطلحة بين المتكلمين، تحقيق: محمد تقي دانش بجوه، الذكرى الألفية للشيخ الطوسي، مشهد، ١٣٥١ (١٩٧٢م) مجلدان.

عضد الدين الإيجي، عبدالرحمن بن محمد: المواقف في علم الكلام، بيروت، عالم الكتب.

العلامة الحلي، الحسن بن يوسف: الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، قم، منشورات بيدار، ١٣٦٣ (١٩٨٤م).

كشف المراد، تصحيح: حسن زاده آملي، قم.

الغزالي، محمد بن محمد: مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، مصر، دار المعارف، ١٩٦١م.

تهافت الفلاسفة، ترجمه إلى الفارسية: علي أصغر حلبي، طهران، مركز النشر الجامعي، ١٣٦١ (١٩٨٢م).
المستصفى في علم الأصول، مصر ١٣٢٢هـ ، مجلدان.
المنقذ من الضلال، الشك والمعرفة، ترجمه إلى الفارسية: صادق آئينه وند، طهران، منشورات أمير كبير، ١٣٦٠ (١٩٨١م).
الفارابي، أبو نصر: إحصاء العلوم، ترجمه إلى الفارسية: حسين خديو جم، طهران، مؤسسة الثقافة الإيرانية، ١٣٤٨ (١٩٦٩م).
الفاضل المقداد، مقداد بن عبدالله: الاعتقاد في شرح واجب الاعتقاد، تحقيق: صفاء الدين البصري، منشورات الروضة الرضوية ١٤١٢هـ .
فان، اس: البنية المنطقية لعلم الكلام، ترجمه إلى الفارسية: أحمد آرام، مجلة تحقيقات اسلامى، العدد الأول.
فرامرز قراملكي، أحد: أستار الظنون: تحليل مفهوم الغفلة في ضوء الخطبة رقم ١٧٤ من نهج البلاغة، طهران، ١٣٧٨ (١٩٩٩م).
قواعد اتجاهات دعوة الأنبياء، طهران، مركز أبحاث الثقافة والفكر الإسلامي، ١٣٧٦ (١٩٩٧م).
موقف العلم والدين من خلقة الانسان، طهران، دار آرايه، ١٣٧٣ (١٩٩٤م).
مكانة المنطق في المعرفة البشرية، مجلة فرهنك، الكتاب الرابع والخامس، ربيع وخريف ١٣٦٨ (١٩٨٩م).
برهان التمانع، دانشنامه جهان اسلام، المجلد الثالث، طهران ١٣٧٦ (١٩٩٧م).
موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، مقالات وبررسيها، ١٣٧١ـ ١٣٧٢، (١٩٩٢ـ١٩٩٣م).

ببليوغرافيا تحوّل المعرفة الدينية، مجلة كتاب نقد، العدد الخامس والسادس، شتاء وربيع ١٩٩٨م.

فروم، إريك: رسالة سيجموند فرويد، ترجمه إلى الفارسية: فريد جواهر كلام، طهران.

فرويد، سيجموند: الطوطم والتابو، ترجمه إلى الفارسية: خنجي، طهران، مكتبة طهوري.

مستقبل وهم، ترجمه إلى الفارسية: هاشم رضي، طهران، ١٣٤٢ (١٩٦٣م).

قرباني، نيما: علم نفس الدين، مقاربة علمية متعددة الأصول، مجلة قبسات، العددان ٨ و٩، ١٣٧٧ (١٩٩٨م).

قطب الدين الشيرازي، محمود بن مسعود: درة التاج لغرة الديباج، تصحيح: محمد مشكاة، طهران ١٣١٧ (١٩٣٨م).

القوشجي، علي بن محمد: شرح تجريد الاعتقاد، قم.

الكاتبي القزويني، علي بن عمر: المنصص في شرح الملخص: الإلهيات، تصحيح: مرضية مهتدي راد، باشراف: أحد فرامز قراملكي، الجامعة الإسلامية الحرة، كرج،١٣٧٧، (١٩٩٨م).

كورنر، استيفان: كانط ، ترجمه إلى الفارسية : عزت الله فـــــولادوند ، طهران، ١٣٦٧. (١٩٨٨م).

كريكغارد، سورين: الخوف والقشعريرة، ترجمه إلى الفارسية: محسن فاطمي، طهران، حوزه هنرى، ١٣٧٣ (١٩٩٤م).

لاريجاني، صادق: ماهية الكلام الجديد وفلسفة الدين، صحيفة اطلاعات بتاريخ ٣٠/ ٤ / ١٣٧٥ (١٩٩٦م) العدد ٢٠٨١٦، القسم الثاني.

لوزي، جون: مدخل تاريخي إلى فلسفة العلم، ترجمه إلى الفارسية: علي بايا، طهران، مكتب النشر الجامعي، ١٣٦٢ (١٩٨٣م) ص ١٨ ـــ ٥٠.

اللاهيجي، عبد الرزاق: شوارق الإلهام، إصفهان، مجلدان.

جوهر المراد، تصحيح: صمد موجد، طهران ١٣٦٢ (١٩٨٣م).

لغنهاوزن، محمد: ندوة «إقتراح»، مجلة نقد ونظر، العدد الثاني، السنة الأولى، ربيع ١٣٧٤ (١٩٩٥م).

مجتهد شبستري، محمد: هرمنيوطيقا الكتاب والسنة، طهران، الطبعة الثانية.

المدرسي، هادي: عن الإنسان والمادية الداروينية، بيروت ١٣٩٨هـــ .

مستعان، مهتاب: كريكغارد المفكر الصوفي، طهران، دار روايت، ١٣٧٤ (١٩٩٥م).

مطهري، مرتضى: المهام الحقيقية والحالية للحوزات العلمية، المؤلفات الكاملة، المجلد ١٤، دار صدرا، طهران ١٣٧٠ (١٩٩١م).

المفتي، حميد: قاموس البحرين، **تصحيح**: علي أوجي، طهران، إنتشارات علمى وفرهنكى، ١٣٧٤ (١٩٩٥م).

المفيد، محمد بن محمد (الشيخ المفيد): المصنفات، المجلد الرابع، أوائل المقالات.

المصنفات، المجلد العاشر، مسألة الإرادة.

شرح عقائد الصدوق أو تصحيح الاعتقادات، تبريز، ١٣٧١هـــ .

مكدرموت، مارتين: الأفكار الكلامية لدى الشيخ المفيد، ترجمه إلى الفارسية: أحمد آرام، طهران ١٣٧٢ (١٩٩٣م).

ملكيان، مصطفى: ندوة «إقتراح»، مجلة نقد ونظر، العدد الثاني، السنة الأولى، ربيع ١٣٧٤ (١٩٩٥م).

دروس في الكلام الجديد، جامعة الإمام الصادق، الكورس الأول ١٣٧٣ـ ١٣٧٤ (١٩٩٤ـ١٩٩٥م).

موحد، ضياء: قاموس المنطق (انجليزي ـ فارسي) طهران، مركز بحوث العلوم الإنسانية، ١٣٧٤ (١٩٩٥م).

ميرفخرائي، محمد: الخلقة والأديان، طهران ١٣٦٦ (١٩٨٧م).

نصر، د. سيد حسين: لماذا لقّبوا الفارابي المعلم الثاني؟ في: افشار، ايرج، أبونصر الفارابي، مجموعة خطب بحثية، منشورات المكتبة المركزية لجامعة طهران ١٣٥٤ (١٩٧٥م).

نصري، عبد الله: الله في الفكر البشري، طهران، جامعة العلامة الطباطبائي١٣٧٣، (١٩٩٤م).

نصير الدين الطوسي، محمد بن محمد: مصارع المصارع، قم، منشورات بيدار، ١٤٠٥هـ .

تلخيص المحصل، تحقيق عبد الله نوري، طهران ١٣٥٩ (١٩٨٠م).

ولفسون، هري: فلسفة علم الكلام، ترجمه إلى الفارسية: أحمد آرام، طهران ١٣٦٨ (١٩٨٩م).

هاشمي كلبايكاني، نفيسه: دراسة تطبيقية لمسائل التوحيد في آثار الشيخ المفيد والشيخ الرئيس ابن سينا، رسالة ماجستير، باشراف: محمد مجتهد شبستري وأحد فرامرز قراملكي، كلية الإلهيات بجامعة طهران، صيف ١٣٧٧ (١٩٩٨م).

هو بلينغ: قضايا فلسفة الدين ومفاهيمها، المقدمة، ترجمه إلى الفارسية: آيت اللهي، مجلة قبسات، السنة الأولى، العدد الثاني، شتاء ١٣٧٥ (١٩٩٧م).

هود، رولف: التجربة الدينية: علم نفس الدين والإلهيات، ترجمه إلى الفارسية: أحد فرامرز قراملكي، مجلة قبسات، العدد ٢ و ٣، ١٣٧٧ (١٩٩٨م).

هيك، جون: فلسفة الدين، ترجمه إلى الفارسية: بهرام راد، طهران، إنتشارات الهدى ١٣٧٢ (١٩٩٣م).

هيوم، ديفيد: التاريخ الطبيعي للدين، ترجمه إلى الفارسية: حميد عنايت، طهران، منشورات خوارزمي.

يونغ، كارسل غوستاف: الخواطر، الرؤى، الأفكار، ترجمته إلى الفارسية: بروين فرامرزي، ط١، ١٣٥٦ (١٩٧٧م).

علم النفس والدين، ترجمه إلى الفارسية: فؤاد روحاني، طهران، الشركة المساهمة للكتّيبات ١٣٧٠ (١٩٩١م).

جواباً لايوب، ترجمه إلى الفارسية: فؤاد روحاني، طهران، مركز ترجمة ونشر الكتب.

الصور المثالية الأربعة، ترجمته إلى الفارسية: بروين فرامرزى، مشهد، منشورات الروضة الروضية ١٣٦٨ (١٩٨٩م).

ب ـ المراجع الانجليزية:

Adler mortimel & Coin Seymor, Religion & theology, New york, 1961.

Anderw D. White, A History of Warfare of Science With the theology, New york, 1895.

Basil Blackwell 1990. P.L

The Catholic En Cyclopedia (Newyork. Robet Applrton, 1912).X111,1.

Carnap. The Logical Syntax of Language London, 1937.

Clarth Ronald, W., Freud: The Man & the Cause, London, 1980.

Comprchensive Glossary.

Feuerbach Ludwig. The Essence of Christionity tr. George Eliot, London, 1854.

Philip H.L Freud & Belief, London, Rockiff, 1955 Westport, Comn. Greenwood press, 1374.
Ford David F, The Modern Theologians.
Guirdham Arthur & Freud, London, George Allen & Unwinltd, 1959.
Gustave Weigel. Faith And Understanding in America (Newyork, 1959).P.L
Hood, R. Psychology of Religion, Newyork, 1991.
Hume. D. An, Enguiry Concerning Human Understanding Selbg. Bigg.
Jones Ernsest, Sigmund Freud Life & Work 3 ror, London, 1953-7.
Kaplan H,L. & Sadock B.T, Comprehen Sive, Glossary Psychiotry & Maryland U.S.A, 1991.
Lee R.s, Freud and Chrisitanty, London: James Clarke Co. Ltd. 1948.
Lippa R.Social Psychology, California, Wadsword Publishing Company.
Mitchell B. (et) Philosophy, F Religion, Oxford, 1986.
Quine Willardvon Ovman, Two Dogmas of Empiriasm, 1951.
Ryeroft Charles. A Critical Dictionary of Psychoanalysis, London, 1968.
Rieff Philip, Freud, The Minde of the Mora List, London, 1960.
Richards, Glyn. Towards a Theology of Religions, London & Newyork: Routledge, 1956.
Rudolf otto, The Idea of the Holy Tran, Tonw. Hawey London, 1950.
Readings in Ethical theory, Sellards & Hospers, Second Ed.Prentice Hom, 1970.
Rusell, Bertrand, A History of Western Philosophy, New york 1945.
Rusell, Bertrand, The Impacat of Science on Socicty, London, 1952.
Russell, Science and Religion Schleiermacher.
Wolf Son H.A. Religious Plilo Sopy, M.A. SS. 1961.
White head, Alfred N. Science and the Modern World, New York, 1925.
Winch, Peter, The Idea of a Social Science, 1958 .

المحتويات

القسم الأول

ماهية علم الكلام

القسم الثاني

التجديد في علم الكلام

القسم الثالث

مسائل علم الكلام الجديد

كتاب قضايا اسلامية معاصرة

سلسلة دورية تصدرها مجلة قضايا اسلامية معاصرة

رئيس التحرير: عبد الجبار الرفاعي

❑ اشراقات الفلسفة السياسية	كامل الهاشمي
❑ الاجتهاد والتجديد	ابراهيم العبادي
❑ منهج الامام في التفسير	عبد السلام زين العابدين
❑ علم الكلام الجديد	محمد مجتهد شبستري
❑ المدرسة التفكيكية	محمد رضا حكيمي
❑ الامام السجاد	حسين باقر
❑ اشكالية الاسلام والحداثة	عادل عبدالمهدي
❑ اسلامية المعرفة	اسماعيل الفاروقي
❑ اصلاح الفكر الاسلامي	طه جابر العلواني
❑ جداليات الفكر الاسلامي	ابراهيم العبادي
❑ فقه التحيز	عبد الوهاب المسيري
❑ اسلمة الذات	كامل الهاشمي
❑ نظرية العلم في القرآن	غالب حسن
❑ القسط والعدل	لمحمد رضا حكيمي واخويه
❑ مقدمة في اسلامية المعرفة	طه جابر العلواني
❑ تطور الدرس الفلسفي في الحوزة	عبد الجبار الرفاعي
❑ قضايا التجديد	حسن الترابي
❑ نظرات في الإعداد الروحي	حسين معن
❑ الدستور والبرلمان	جعفرعبد الرزاق
❑ الفكر الاسلامي: تطوراته و مساراته	زكي الميلاد

❑ علم الاستغراب	حسن حنفي
❑ الاجتهاد التحقيقي	محمد رضا حكيمي
❑ المستنيرون: خدمات وخيانات	جلال آل أحمد
❑ أصالة النبوة في حياة الرسول الكريم	غالب حسن
❑ اشكاليات التجديد	ماجد الغرباوي
❑ مقاصد الشريعة	طه جابر العلواني
❑ الثقافة الاسلامية بين التغريب والتأصيل	شلتاغ عبود
❑ الواقع والمثال في الفكر الاسلامي المعاصر	جمال الدين عطية
❑ فقه النظرية عند الشهيد الصدر	باقر بري
❑ محاولات للتفقه في الدين	حسن خليفة
❑ الصراع الاجتماعي في القرآن الكريم	غالب حسن
❑ المنهج الفقهي عند الإمام الشهيد الصدر	محمد الحسيني
❑ المنهج البنائي في التفسير	محمود البستاني
❑ الاجتهاد الكلامي	عبد الجبار الرفاعي
❑ الاجتهاد المقاصدي	عبد الجبار الرفاعي
❑ نحن والغرب	عبد الجبار الرفاعي
❑ فلسفة الفقه	مهدي مهريزي
❑ الإمامة والتاريخ	غالب حسن
❑ الحركات الاسلامية في القرن الرابع عشر	مرتضى مطهري
❑ الهندسة المعرفية للكلام الجديد	أحد قراملكي

احد فرامرز قراملكي

- مواليد سنة ١٩٦١.
- ليسانس الهيات من جامعة طهران، ١٩٨٥.
- ماجستير فلسفة وعلم كلام من جامعة طهران، ١٩٨٩.
- دكتوراه فلسفة من جامعة طهران، ١٩٩٤.
- استاذ الفلسفة وعلم الكلام في كلية الالهيات والمعارف الاسلامية بجامعة طهران.

من آثاره :

١- برهان النظم، رسالة ماجستير :١٩٨٩.

٢- خلق الانسان من منظور العلم والدين، طهران :١٩٩٤.

٣- المنطق ٢ ج، طهران: ١٩٩٤-١٩٩٥.

٤- تحليل القضايا، رسالة دكتوراه :١٩٩٤.

٥- دعوة الانبياء، طهران :١٩٩٤.

٦- الاسس الكلامية لدعوة الانبياء، طهران :١٩٩١.

٧- منطق الملخص (تقديم وتصحيح وتعليق)، جامعة الامام الصادق (تحت الطبع).

٨- مناهج الدراسات الدينية، مشهد، ٢٠٠١.

٩- الأخلاق المهنية (تحت الطبع).

١٠- الهندسة المعرفية للكلام الجديد (هذا الكتاب).